

RÉFORMATEURS

ET

PUBLICISTES

DE L'EUROPE

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

ÉTUDES ORIENTALES

PAR

AD. FRANCK

Un beau volume in-8.

SAINT-GERMAIN, IMPRIMERIE DE L. TOINON ET Cᵉ.

RÉFORMATEURS

ET

PUBLICISTES

DE L'EUROPE

MOYEN AGE — RENAISSANCE

PAR

AD^lphie^. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR DE DROIT NATUREL AU COLLÉGE DE FRANCE



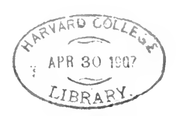
PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1864


HARVARD COLLEGE
APR 30 1907
LIBRARY


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

AVANT-PROPOS

Ceci n'est pas une collection d'articles déjà publiés en totalité dans les revues et dans les journaux. C'est un livre dont toutes les parties sont unies entre elles par le double lien de la chronologie et de la pensée. C'est l'histoire de la lutte que, pendant cinq siècles, les idées ont soutenue contre les faits, la raison contre la tradition et la routine, la conscience du droit contre la force, dans le domaine de la politique et de la législation. C'est l'histoire du droit naturel depuis la formation de la société théocratique et féodale du moyen âge, jusqu'à la limite qui sépare la renaissance de l'ère moderne. Mais le droit naturel n'est pas comme la métaphysique ou la théologie une science abstraite, une science purement spéculative, qui fait son chemin dans les livres et dans les écoles. Chaque pas qu'elle fait en avant peut être considéré comme une bataille contre des institutions vieillies, con-

tre des lois iniques, contre une puissance oppressive, ou contre des rêves plus à craindre que les plus tristes réalités. Chacun de ses principes se montre sous les traits d'un homme qui a combattu, qui a été persécuté et souvent est mort pour lui, méconnu de ceux-là mêmes dont il prenait la défense. C'est ce qui explique le titre pour lequel, après quelques hésitations, j'ai cru devoir enfin me décider.

Ce livre, comme le lecteur l'a sans doute déjà remarqué, réclame une continuation; car la période historique dans laquelle il est circonscrit peut à peine se séparer des époques suivantes. Aussi mon dessein n'est-il point de m'y arrêter. Aux publicistes du moyen âge et de la renaissance, si la bienveillance du public m'y encourage, succéderont sans trop d'intervalle ceux du xvii[e] siècle, ceux du xviii[e], et enfin ceux qui remplissent la première moitié du xix[e]. Tous les matériaux sont prêts et l'édifice lui-même, pour apparaître peu à peu à la lumière, n'attend plus que le travail de la dernière heure.

L'origine de ces études est la même que celle d'un écrit que j'ai fait paraître il y a peu de temps : *Le droit chez les anciennes nations de l'Orient*. Elles ont formé, pendant plusieurs années, la matière de mon enseignement au Collége de France. Elles ont donc déjà subi jusqu'à un certain point le contrôle de la publicité. Mais je ne me fais point illusion sur la nature et les résultats de cette épreuve. L'auditeur qui vient s'asseoir avec

recueillement au pied de votre chaire, a fait en quelque sorte, au moins pour une heure, le sacrifice de sa liberté, sauf à prendre sa revanche un peu plus tard : il suspend son jugement; il est plein de condescendance et de ménagement, parce qu'il pense qu'il est chez vous. Le lecteur, au contraire, se croit chez lui; il se figure, non sans quelque apparence de raison, que c'est vous qui l'avez cherché, que c'est vous qui êtes venu vous livrer à sa discrétion et faire appel à ses lumières. Il s'attribue donc tout à la fois l'autorité d'un juge et celle d'un maître de maison; et ces deux autorités, dans leurs exigences, ne sont pas toujours d'accord; pour l'une il n'y a jamais assez de gravité, pour l'autre, il y en a souvent trop. Quoique le dernier de ces deux écueils m'effraye beaucoup moins que le premier, puissé-je être assez heureux pour les avoir évités tous les deux!

Je n'ai rien à changer à la déclaration de principes, que j'ai placée en tête de mes *Études Orientales*. Il ne me reste plus qu'à la compléter par quelques mots. Pour moi le droit n'est pas autre chose que la liberté. La liberté, selon l'idée que nous en donne notre conscience, selon l'enseignement qui ressort de l'histoire des institutions sociales et du spectacle des révolutions politiques; la liberté n'est pas une partie du droit, c'est le droit tout entier, c'est le principe et l'essence du droit. L'autorité elle-même n'a pas d'autre but ni d'autre raison d'être que d'assurer le maintien de la liberté, ou de défendre la liberté générale contre toutes les agressions

soit du dedans, soit du dehors, celle de la société entière contre les membres et les parties isolées de la société, ou contre ses ennemis extérieurs. C'est pour cela qu'elle dispose des forces collectives du corps social. L'autorité n'est légitime qu'à la condition de rester fidèle à cette tâche; dès qu'elle la trahit, elle perd ses titres et se change en usurpation. Mais il y a plusieurs degrés dans la liberté. Celle de l'individu ne peut être fondée en dehors de la nation ; celle de la nation ne peut s'établir hors des conditions d'unité, d'organisation et d'indépendance qui constituent pour chaque peuple son existence politique. Pour réaliser ces conditions, il a fallu souvent la main du despotisme, et le despotisme a pu devenir, de cette façon, pour quelque temps, l'instrument de la liberté. C'est ce qui est arrivé, pendant le moyen âge, dans la lutte du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel, ou des empereurs d'Allemagne et des rois de France contre la papauté. En apparence c'est la force qui s'élève contre l'idée, la matière contre l'esprit; en réalité, c'est le principe de la nationalité qui se dégage de la théocratie et qui prépare l'avénement de la liberté moderne. Ce n'est point là une vaine théorie, c'est une loi de l'histoire que j'espère avoir mise en lumière par les faits.

AD. FRANCK.

Paris, le 15 juin 1863.

INTRODUCTION

Discours d'ouverture du cours de droit naturel du collége de France [1].

Messieurs, en reprenant aujourd'hui, avec un nouveau titre, cette place que votre indulgence m'a rendue si chère, je contracte aussi de nouveaux devoirs, dont le premier est celui de la reconnaissance. Plus je suis pénétré de ce sentiment par des motifs puisés en moi-même, moins je puis avoir l'orgueil de vous y associer. Mais, puisque dans une simple appréciation de personnes, ou moins que cela encore, dans une modeste transformation de position, on a

[1] Ce discours fut prononcé le 20 février 1856, au moment où l'auteur, jusque-là chargé du cours, venait d'être nommé professeur titulaire. On n'a peut-être pas oublié la résistance que cette nomination rencontra de la part des journaux ultramontains.

cherché à faire intervenir une question bien plus grave, vous me permettrez d'espérer que je ne serai pas seul à me réjouir, que je ne serai pas seul reconnaissant de la nouvelle sanction que vient de recevoir en moi le principe sacré de la liberté de conscience, c'est-à-dire la condition et la source même de tout droit, de toute justice, de toute liberté, de toute dignité morale et, il suffit de le dire pour le démontrer, de toute piété véritable. Le bonheur qu'on éprouve au triomphe d'une si belle cause ne peut blesser personne, pas même ceux qui professent une opinion contraire ; car il suppose le respect de toutes les convictions honnêtes et la bienveillance envers tous les hommes ; il se distingue profondément des victoires de l'amour-propre et de la domination de l'esprit de parti. C'est un des traits auxquels on reconnaît le vrai et le juste, de placer notre âme dans ces sereines hauteurs, dans ces vastes et purs espaces où le conflit et l'amertume des passions ne peuvent pas l'atteindre.

Un autre sujet de satisfaction offert à ceux qui ont foi dans la raison ou dans les forces naturelles de l'esprit humain, pour éclairer l'homme sur ses devoirs et sur ses droits, pour comprendre et réaliser toutes les conditions de l'ordre social, c'est que la philosophie est rentrée en possession d'une des plus belles provinces de son empire. Le droit naturel, en effet, n'existe plus à l'état de science, dès qu'il se

dispense de chercher ses principes dans la raison et dans la conscience, dans les idées éternelles du bien et du juste, du droit et de l'obligation, dans le sentiment irrésistible de notre responsabilité, de notre liberté morale ; et quand ces faits, à leur tour, ces nobles éléments de notre nature spirituelle, ne sont pas clairement établis par une savante étude de l'âme tout entière. Quelque autre connaissance qu'on veuille substituer à celle-là, l'histoire, la politique, la jurisprudence, le résultat sera le même : le droit naturel aura cessé d'être ou ne sera pas encore, parce que des règles de conduite, uniquement fondées sur l'expérience, ne suffisent pas pour obliger la volonté humaine, et ne peuvent prétendre au rang de lois inviolables. Puis, où trouver ailleurs que chez les philosophes les fondateurs et les interprètes du droit naturel ? La *République* et les *Lois* de Platon avec l'admirable Dialogue de Gorgias, la *Morale* et la *Politique* d'Aristote, tels en sont les premiers monuments. Bientôt après se présente la philosophie stoïcienne, qui, mariée au platonisme, inspire à Cicéron ses plus nobles ouvrages, la *République*, les *Lois*, le *Traité des devoirs*, et s'imposant, par le seul ascendant de son autorité, à l'esprit généreux, mais pratique du peuple-roi, régénère complétement le droit romain, c'est-à-dire la législation du vieux monde. C'est elle qui avec les Caton, les Mucius Scévola, les Servius

Sulpicius, en mettant l'esprit avant la lettre, l'équité avant les textes, la loi naturelle avant la loi écrite, a d'abord modifié la jurisprudence, et qui, plus tard, avec les Gaius, les Papinien, les Ulpien, les Modestin, les Paul, a exercé son influence salutaire sur les lois elles-mêmes. C'est elle qui, défiant l'orgueil des maîtres du monde, a proclamé l'existence d'une loi universelle, éternelle comme la raison, devant laquelle Romains et Barbares, vainqueurs et vaincus, maîtres et esclaves, tous sont égaux. C'est elle qui, par la bouche de Cicéron, de Sénèque, d'Épictète, a ajouté à l'idée de la justice et du droit celle de la charité ; préparant ainsi l'alliance future de la philosophie et de l'Évangile, la signant d'avance pour son compte. Je passe brusquement de l'antiquité au XVIIe siècle, pour revenir bientôt à l'intervalle qui les sépare, et je demande si ce n'est pas aussi un philosophe qui a écrit le *Traité du Droit de la Guerre et de la Paix*, ce monument imposant du droit naturel chez les modernes. Qu'on examine bien les principes qui ont dirigé Grotius et l'esprit qu'il respire dans toute son œuvre, on y reconnaîtra sans peine le stoïcisme. Ce sont des principes un peu différents, mais également empruntés à la philosophie, qu'on rencontre chez son rival Samuel Puffendorf, chez son continuateur Burlamaqui et son traducteur Barbeyrac. Que dirai-je maintenant de Vico, de Leibnitz, de Wolf et

de son disciple Vattel, de Locke, de Beccaria, de l'école française du XVIII[e] siècle et de l'école allemande depuis Kant jusqu'à nos jours ? Ces noms parlent d'eux-mêmes, ils dispensent de tout commentaire.

Dieu me garde de prétendre que la science que j'ai pour mission de vous enseigner ne doit pas franchir les limites de la pure spéculation. Si elle tient ses principes de la philosophie et ne peut pas les puiser à une autre source, avant d'en tirer les conséquences, avant d'en faire l'application à toutes les relations sociales, elle est obligée de les justifier par le témoignage même du genre humain ou des hommes de génie qui ont droit de parler en son nom ; elle est obligée de les rendre en quelque sorte sensibles et palpables par les faits. Quoi ! Messieurs, il y aurait dans le cœur et dans l'esprit de l'homme, inscrite par la main de Dieu, une législation vivante, impérieuse, invariable, qui règle toute notre existence, qui préside à tous les rapports des hommes entre eux, et cette législation serait condamnée à une radicale impuissance ! elle n'éclaterait jamais ni dans nos paroles, ni dans nos actions, ni dans nos œuvres ! elle n'aurait aucune influence sur la formation et le développement des sociétés ! Non, cela n'est pas possible, et cela n'est pas. Toute semence divine déposée en nous germe et fructifie. Toute idée, tout sentiment du vrai ou du bien se

manifeste dans notre vie, surtout quand c'est la vie même qu'il est appelé à conduire. Le droit naturel s'établit donc à la fois par la raison et par l'histoire; par l'histoire de la pensée, c'est-à-dire des opinions et des doctrines, et par celle des institutions et des lois. C'est par l'histoire que j'ai commencé, afin de montrer d'abord comme un fait aussi ancien que la civilisation la science que nous devons étudier ensemble. C'est par l'histoire que je vais continuer, jusqu'à ce que nous ayons trouvé en elle assez de force et de lumière pour nous soutenir et nous éclairer sur notre route. J'ai consacré toute l'année qui vient de s'écouler à l'étude de l'antiquité; je m'occuperai, durant celle-ci, du moyen âge, de la renaissance, et, si le temps nous le permet, des premiers monuments des temps modernes. C'est marcher un peu lentement peut-être; mais qu'importe si nous avançons sûrement; ou plutôt, car c'est le seul engagement que je puisse prendre avec vous, si tous nos pas sont accompagnés de cette conviction réfléchie qui est à la fois la dignité et la probité de l'enseignement?

Malgré le discrédit où sont tombées de nos jours, par l'effet d'une réaction facile à prédire, les théories comprises sous le nom de *philosophie de l'histoire*, il y a cependant des lois, des conditions générales de la pensée, un ordre et une marche nécessaires, sans préjudice du libre arbitre, qu'on

retrouve à toutes les grandes époques et dans tous les grands foyers de la civilisation humaine. Or, nous avons vu dans l'antiquité les principes fondamentaux du droit naturel passer par trois états. En Orient, ils se confondent avec la religion ; et plus le dogme religieux est pur, c'est-à-dire plus il s'éloigne du culte aveugle de la nature, pour se rapprocher du monothéisme et du spiritualisme, plus les principes du droit sont compris et respectés, plus ils prennent d'empire sur les lois, plus ils pénètrent dans les mœurs. En Grèce, ils se confondent avec la philosophie; et quelle philosophie? Celle qui met la raison au-dessus des sens, la volonté au-dessus des passions et l'homme au-dessus de la nature; celle de Socrate, de Platon, des stoïciens; celle qui nous donne la plus noble idée de nous-même, qui fait la plus grande place à notre être spirituel, ou qui comprend le mieux les attributs de la liberté et de l'intelligence. Enfin, à Rome, comme je viens de le dire à l'instant, ils passent de la théorie dans la pratique, ou du moins dans ce qui y touche de plus près, car il existe encore un grand intervalle entre prescrire et faire, entre les lois et les mœurs; à Rome, pendant les beaux siècles de l'Empire, ils deviennent des maximes de jurisprudence et des règles de législation. Ce sont des transformations analogues que nous aurons à étudier dans la carrière qui s'ouvre devant nous. Le moyen âge, en

rapportant tout à Dieu, en rattachant à la théologie toutes les sciences, même la philosophie, et surtout la philosophie, par conséquent la morale et le droit naturel; le moyen âge, avec son organisation théocratique et ses ardeurs religieuses, nous offre beaucoup de ressemblance avec l'Orient. La renaissance, dans la philosophie comme dans les arts, dans le droit comme dans la philosophie, par son amour effréné de l'indépendance, par la hardiesse et la mobilité de ses opinions, par sa confiance sans bornes dans les forces de la raison et de la nature, essaye de ressusciter le génie de la Grèce. L'esprit moderne, et avant tout l'esprit de la France, après avoir établi par une longue suite de chefs-d'œuvre son originalité et sa puissance; après s'être assuré lui-même de ses forces, employées durant tout un siècle à renouveler la philosophie, la poésie, l'éloquence, la science; l'esprit moderne est entré résolûment dans le champ de l'action, faisant pénétrer dans les institutions et dans les lois, dans le gouvernement, dans toutes les branches de l'administration publique, les idées de justice, d'humanité, d'équité élaborées par toute la suite des générations antérieures, et les soutenant au besoin par les armes ou défendant le droit par la force. Serait-ce donc trop nous flatter de comparer le rôle que nous avons joué dans le monde, et que nous continuerons, je l'espère, à celui de l'ancienne Rome? Y

aurait-il excès d'orgueil de notre part à oser montrer en regard du Code de Justinien le Code Napoléon et les principes de 1789? Mais vous admettrez sans peine, Messieurs, que des époques, des civilisations, des peuples si éloignés les uns des autres, ne se ressemblent pas complétement et ne jouent pas à deux reprises exactement le même drame. Les indiscernables, proscrits par Leibnitz du monde métaphysique et du monde physique, n'existent pas davantage dans le monde moral et dans l'histoire. Sur ce point, le désaccord n'est pas possible. Il faut donc, après avoir montré les analogies, que je vous signale aussi les différences.

Lorsqu'on entend parler du moyen âge d'après les idées communément reçues, l'on est tenté de se représenter une des statues de ce temps, agenouillée devant l'autel dans l'attitude immobile de l'extase, ou couchée, les mains jointes, sur un tombeau. Rien de plus inexact, Messieurs. Le moyen âge, quoique dominé en général par le sentiment de la foi et le respect de l'autorité, ne connaît pas l'enthousiasme aveugle, la soumission absolue, l'immobilité séculaire des nations orientales. A l'examiner de près, on le trouve plein de vie, de mouvement et de pensée. La liberté même ne lui manque pas sous une forme et quelquefois dans une mesure qui nous étonne. Il a son art profane et satirique, qu'il ne sépare pas de l'art religieux, et qui lui sert à déco-

rer ces splendides basiliques élevées par la piété d'une longue suite de générations. Il a dans sa poésie des chants pour toutes les passions, pour l'amour et pour la haine, pour l'admiration et le dénigrement, pour les joies de ce monde comme pour les espérances du ciel. Une mesure libérale, récemment adoptée sur la proposition de M. le ministre de l'Instruction publique, ne tardera pas à les faire passer des mains de quelques érudits dans le domaine commun. Le moyen âge a sa philosophie qui laisse une grande place à la raison et aux libres discussions de l'esprit humain, par conséquent à la science du droit naturel. Voici, Messieurs, entre beaucoup d'autres, un passage que je demande la permission de citer en l'abrégeant : « La première de toutes les lois, c'est la raison éternelle, la raison de Dieu qui préside au gouvernement du monde. Tout ce qui est soumis au pouvoir de la Providence participe à cette loi suprême. C'est elle qui lui fournit la mesure et la règle de ses actions, qui l'incline vers le bien et le détourne du mal. La créature intelligente y participe d'une manière plus parfaite, parce qu'elle est plus rapprochée de la Providence divine. De là vient qu'elle est aussi une sorte de providence, capable de veiller non-seulement sur elle-même, mais sur les autres êtres. Cette participation d'une créature intelligente à la loi éternelle, c'est-à-dire à la raison divine, voilà ce qui porte le nom de loi

naturelle. Cette lumière de la raison naturelle par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal selon la loi naturelle, c'est la lumière de la face de Dieu qui est empreinte sur nous : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ; quasi lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem*[1]. » Qui parle ainsi ? Est-ce quelque penseur suspect à l'Église ou rejeté de son sein comme atteint d'hérésie, un Gilbert de la Porée, un Abélard, un Ockam ? Non, Messieurs : c'est le plus ferme soutien de l'orthodoxie et du saint-siége, l'ange de l'École : saint Thomas d'Aquin.

Si une telle idée a pu être acceptée par le plus grand théologien et le plus grand philosophe du moyen âge, par celui qui en a le plus fidèlement réfléchi la pensée et résumé le savoir dans un monument précieux, vous pouvez être certains qu'elle appartient à tout son temps. Personne alors ne s'avisait de faire du scepticisme la condition de la foi. Mais en droit naturel, comme en philosophie, dans la théorie des lois et de la société comme dans la vie réelle, le moyen âge est loin d'être d'accord avec lui-même. La question qui le préoccupe surtout, c'est celle des rapports de la société religieuse et de la société civile, ou de l'Église et de l'État, du

[1] S. Thom., *Summa theol., prim. secund., quæst.* 91, art. 1 et 2.

pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, le premier personnifié dans le pape, le second longtemps représenté par l'empereur. C'est là, au moins par un côté, une question de droit naturel et même de droit des gens. Chez les Grecs et chez les Romains, la religion n'est qu'une institution politique, entièrement subordonnée ou plutôt asservie aux intérêts et aux vues de l'État. On peut dire qu'elle a une tradition et point de dogmes, un culte et point de morale. Elle ne connaît que les dieux de la patrie, le culte des ancêtres, et n'est ni surprise, ni affligée que chaque peuple ait le sien. Une telle position est contraire à l'essence du christianisme. Pour lui, je le dis à sa gloire, il s'agit, non de l'État, mais du genre humain; non d'un intérêt d'orgueil et de conservation, mais de la vérité absolue et du salut éternel. On conçoit sans peine que, tout entiers à ce but sublime, et oubliant que l'homme, que la société ont encore d'autres besoins à satisfaire, un autre but à poursuivre, quelques esprits ardents aient pris le contre-pied des législateurs païens; que, regardant l'État comme la partie et l'Église comme le tout, le pouvoir temporel comme le corps et le pouvoir spirituel comme l'âme, ils aient réclamé pour celui-ci une autorité absolue sur celui-là, et tenté d'absorber la société civile dans la société religieuse. Telle est précisément l'opinion soutenue par saint Thomas dans la partie authentique du *de*

Regimine principum. Mais tout le monde, au moyen âge, ne partage pas cette doctrine. Les droits et l'indépendance de l'État, ou, ce qui est la même chose dans ce temps-là, de l'autorité royale, trouvent de nombreux champions, parmi lesquels on compte non-seulement des laïques, tels que l'auteur de la *Divine Comédie,* l'auteur anonyme du *Songe du Verger,* le conseiller du roi Raoul de Presles, et toute l'école des légistes, mais des religieux, comme Jean de Paris, Guillaume Ockam, le général des franciscains, Michel de Céséna, et on peut dire l'ordre des franciscains tout entier, que ses idées d'abnégation, de pauvreté, d'humilité, ont toujours rendu hostile aux prétentions politiques du saint-siége. Ce n'est pas seulement sur ce point que les esprits du moyen âge sont en désaccord entre eux. Les uns, comme ceux que je viens de citer, soutiennent la cause de la monarchie et la considèrent, même dans les siècles du paganisme, comme une institution divine. Les autres, au contraire, comme Marsile de Padoue, dans son livre du défenseur de la paix *(defensor pacis),* ainsi nommé sans doute par antiphrase, se déclarent avec énergie pour le principe républicain, et, comme nous dirions aujourd'hui, pour la souveraineté du peuple, pour le suffrage universel. Ce n'est pas tout encore. Ce que nous regardons comme un mal récent, et seulement de nos jours, le socialisme, le

communisme, a été connu et même a reçu un commencement de réalisation au moyen âge. C'étaient certainement des utopistes de ce genre, ces malheureux disciples d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, qui, en 1210, sur la même place où s'élèvent actuellement les halles de Paris, expièrent au milieu des flammes leurs illusions et leur témérité. Véritables précurseurs des saints-simoniens, ils prêchaient la réhabilitation de la chair en plaçant sur une même ligne et confondant dans une même substance la matière et l'esprit ; ils proclamaient l'émancipation des passions en soutenant que tous nos désirs sont légitimes, que toutes nos actions sont indifférentes devant Dieu ; enfin ils annonçaient une loi nouvelle qui devait succéder à l'Évangile, comme celui-ci avait pris la place de l'Ancien Testament. Cette loi était celle du Saint-Esprit ou de l'amour, par laquelle toute contrainte devait être abolie chez les hommes, et qui avait trouvé son prophète dans l'orfévre Guillaume. Des aberrations semblables se sont produites plus d'une fois dans le cours du XIIIe et du XIVe siècle, mais toujours avec le cachet de l'époque, toujours sous la forme scolastique et religieuse.

Le moyen âge est donc bien loin de cette paix de l'esprit, de cette uniformité de doctrine qu'on se plaît à lui attribuer. Il nous offre, dans les seules limites de notre sujet, une variété d'opinions que

l'antiquité même n'a pas surpassée, quoiqu'il ose à peine parler en son propre nom, et que, pareil à l'enfant qui, pour marcher, se sent le besoin d'être soutenu, il ne fasse point un pas sans être appuyé d'un texte. Ce n'est pas ainsi que s'expriment les philosophes et les publicistes de la renaissance.

La prodigieuse activité d'esprit qui s'est développée pendant le xve et le xvie siècle n'est pas plus une restauration, une copie servile de la Grèce, que le moyen âge n'est un retour vers les idées théocratiques de l'Orient. Fixez vos regards sur un de ces groupes élégants sculptés par le ciseau de Jean Goujon ou de Germain Pilon, vous y reconnaîtrez sans doute l'imitation de l'art antique, trahie par l'amour de la nature et le culte de la forme; mais au lieu d'être tenus à distance par le calme, la majesté, la mesure de la beauté grecque, vous vous sentirez doucement attirés par un air d'aimable sympathie, par une grâce affable, je dirai presque par une expression de cordialité, comme si vous revoyiez des parents ou des amis. Voilà, du moins pour moi, une fidèle image du génie de la renaissance. On aime, on admire, on adore, à cette époque, l'antiquité classique, mais on est loin de s'y enfermer, comme on l'a prétendu, sans y rien ajouter du sien. Après la rude discipline et la marche pesante, les syllogismes interminables de la scolastique, on sent le besoin de se retremper aux

libres inspirations de la sagesse grecque; mais c'est une question de forme autant que de fond. En même temps qu'on étudie avec ardeur Platon, Aristote, les philosophes stoïciens, on cherche encore la vérité ailleurs, et toujours avec la même confiance, avec la même foi exaltée. On la cherche à Alexandrie comme à Athènes, en Orient comme à Alexandrie; on la cherche chez les autres et en soi-même, dans la nature et dans les livres, au nom de la religion et au nom de la raison, dans le texte original des livres saints et dans les monuments de la littérature païenne. On s'intéresse à tout, on veut tout savoir, on voudrait embrasser le monde entier et tout le genre humain. C'est la confusion sans doute; mais du sein de ce chaos l'on voit bientôt sortir des systèmes distincts, originaux, conçus dans un esprit moitié religieux et moitié philosophique, moitié sceptique et moitié crédule, plein de timidité et de folle hardiesse, qui n'est ni celui de l'antiquité, ni celui du moyen âge, ni celui de l'ère moderne. C'est ce que nous observerons particulièrement dans l'histoire du droit naturel.

Trois hommes, d'un génie et d'un caractère bien divers, paraissent être les représentants les plus éminents, la personnification la plus complète de cette science, depuis le commencement jusqu'à la fin du XVIe siècle: Machiavel, Jean Bodin, Thomas Morus. Machiavel, au premier aspect, semble renou-

veler la doctrine de Polybe. C'est la même religion des faits, le même culte de l'expérience et du succès durable, la même admiration pour les habiles et les forts, c'est-à-dire pour les anciens maîtres de l'Italie et du monde ; mais lorsqu'on pénètre plus avant dans sa pensée, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il est plus occupé de l'Italie moderne que de l'ancienne Rome, que son cœur brûle de la pure flamme du patriotisme, alors qu'il semble glacé par l'indifférence ; que ses violences de langage ne sont qu'une protestation indirecte contre la violence réelle et l'anarchie de son temps ; que la libéralité, la justice, la défense des intérêts du peuple lui paraissent encore les plus solides bases du pouvoir et les meilleures règles du gouvernement. Jean Bodin, par la forme extérieure et l'intention générale de sa *République*, se rattache à Aristote, comme Machiavel à Polybe ; mais combien l'expérience sur laquelle il s'appuie est plus féconde pour nous et plus propre à notre usage, parce qu'elle ajoute nos propres exemples à ceux des temps anciens, parce qu'elle embrasse avec une prodigieuse érudition l'histoire et les lois de tous les peuples alors connus ! Combien aussi ses principes l'emportent sur ceux du philosophe grec ! Il suffit, pour nous en convaincre, des généreuses pages où il démontre contre son maître, contre l'opinion générale du XVIe siècle, que rien n'est plus contraire à la nature,

à la raison, à la justice, à l'intérêt social, que l'institution de l'esclavage sous quelque forme qu'elle existe. C'est surtout l'esclavage américain qu'il attaque, deux siècles et demi avant Channing et mistriss Stowe. On a dit que Thomas Morus a imité la république de Platon. Ne soyons pas dupes d'une similitude tout extérieure. L'*Utopie* est encore plus une critique de la société du temps qu'un modèle présenté à nos yeux de la société future. Considérée sous le premier point de vue, elle contient la plus haute raison, défendue avec une éloquence et une logique irrésistibles. Après avoir montré ce qu'il y a d'inique, de cruellement barbare, dans la plupart des institutions contemporaines, débris vermoulus de la société féodale, elle expose les vrais principes de la législation, de la politique, du droit, et réclame une grande partie des réformes dont la réalisation a été l'œuvre de ces deux derniers siècles. C'est ainsi, Messieurs, que les œuvres de la renaissance imitent celles de l'antiquité. Suarès lui-même, thomiste, péripatéticien, à la façon du moyen âge, et, comme l'a assuré un de ses admirateurs, le géant de la scolastique au XVIe siècle, Suarès est entraîné par le mouvement commun. Son traité des lois (*de Legibus*), espèce de *somme* composée au point de vue particulier de la législation et du droit, ne ressemble plus que par la forme aux livres de la même espèce; il est par lui-

même plein de méthode, d'érudition, de solides recherches : je fais mes réserves sur quelques-unes des doctrines qu'on y trouve. Il réunit à l'appréciation des différentes sortes de lois, des lois révélées, des lois positives, des lois canoniques, une étude assez approfondie du droit naturel, du droit des gens et de ce qu'on peut appeler, faute d'une expression plus claire, la philosophie du droit.

J'ai distingué, dans l'ère moderne, deux époques secondaires : l'une où l'esprit nouveau, achevant de briser ses liens, prend possession du champ de l'imagination et de l'intelligence pure ; l'autre, où il entre décidément dans la carrière de l'action, des applications généreuses ou utiles. Je n'essayerai pas, aujourd'hui du moins, de vous en tracer même un tableau sommaire ; car, pour vous parler avec franchise, je ne crois pas pouvoir y atteindre pendant cette année incomplète, qu'il n'a pas dépendu de moi de vous donner tout entière. Qu'il me suffise de vous dire que ces deux époques, malgré la similitude des noms, diffèrent essentiellement, et par les idées et par les faits, de tous les âges antérieurs. Les passions seules restent toujours les mêmes, parce que la matière, qui en est l'origine, est condamnée à tourner dans un cercle infranchissable ; mais les idées s'éclairent, se développent, se fécondent les unes les autres, sans rien changer aux bases immuables de la vérité. Est-ce

que les mathématiques ont changé leurs axiomes à mesure qu'elles ont multiplié leurs découvertes? S'il en est ainsi des idées, il n'en est pas autrement des faits qui en sont la conséquence. Faisant l'application de ce principe au sujet qui nous occupe, je demande si l'on trouvera dans l'antiquité grecque et romaine, ou dans l'ère de la scolastique, ou parmi les plus nobles productions de la renaissance quelque chose qui ressemble au *Traité de la Paix et de la Guerre*. Et qu'on ne se figure pas qu'il s'agit ici d'une œuvre supérieure au temps qui l'a vue naître, sans influence sur lui et appréciée seulement de quelques penseurs solitaires. Dès que paraît ce livre immortel, il est traduit dans toutes les langues, on l'enseigne dans toutes les universités ; il est le guide, l'étude obligée de tous les agents de la diplomatie européenne. Il a substitué dans le droit des gens, aux arrêts aveugles de la force et de la coutume, l'empire de la justice et de la raison. Le droit naturel proprement dit a-t-il eu une destinée moins heureuse ? Si je voulais seulement nommer tous les ouvrages de l'esprit, et dans ce nombre plusieurs ouvrages de génie, consacrés à l'enseigner et à le défendre, j'imposerais une rude épreuve à votre patience et à ma propre mémoire; mais tel n'est pas le sens de mes paroles. Je demande si l'on oserait soutenir, la main sur la conscience, en faisant taire tout ressentiment et tout amour-propre, qu'il n'y a

pas aujourd'hui une plus grande somme d'humanité, de justice dans la société, de sécurité, d'union, de paix dans la famille, de respect et de protection pour l'individu, que dans les plus beaux jours d'autrefois. Je demande ce que sont devenus les lois de proscription et de confiscation, les supplices raffinés pour des crimes souvent imaginaires, la question pour tous, les édits d'intolérance, l'odieux droit d'aînesse, les lettres de cachet, les famines périodiques, les misères permanentes et tant d'autres fléaux, trop facilement oubliés, quand on ne reconstruit le passé qu'en théorie.

Je sais que c'est la mode chez un certain nombre de beaux esprits, de vanter aux dépens du présent les hommes et les choses d'un autre âge. Les uns reculant jusqu'à l'époque de l'invasion des Normands, concentrent toute leur admiration sur Robert le Fort et refusent de voir ailleurs un type aussi accompli d'honneur, de vertu, de patriotisme. Les autres professent le culte du XIIIe siècle, sans en excepter ni le servage, ni l'inquisition ; naturellement ils se font leur place parmi les grands et les forts, non parmi les faibles et les petits ; je veux dire parmi les oppresseurs et non parmi les opprimés. Les autres se sont pris d'amour pour le XVIIe siècle, et c'est à dessein que je parle d'amour, car c'est le mot qui répond le mieux à leur passion. Non contents de rester prosternés, dans une dévote et immobile con-

templation, devant la philosophie, la politique, la littérature, les institutions, et même les mœurs de cette époque, si légères qu'elles puissent être, ils veulent que la nature ait produit pour elle seule la grâce et la beauté, comme le génie lui a donné tous ses chefs-d'œuvre. Si cet enthousiasme rétrospectif n'était qu'un sujet d'exercice pour le talent de bien dire, ou un hommage rendu aux vertus et au génie de nos ancêtres, j'y applaudirais de grand cœur ; mais il cache des idées malsaines et des sentiments injustes; car il n'est pas autre chose, au fond, qu'une protestation contre le droit, qu'une insulte à la raison publique. C'est protester contre le droit que de déplorer comme un malheur l'abolition du privilége. C'est insulter la raison que de proposer, et même d'espérer le retour d'un tel régime. Il y a partout de la place pour l'utopie, en arrière aussi bien qu'en avant; et ce culte de l'aristocratie est une utopie en arrière. Soyons respectueux et reconnaissants pour les générations écoulées; mais notre amour, notre foi, notre activité, les forces de notre esprit et de notre corps, réservons-les pour notre patrie, pour l'humanité, dans le temps même où nous pouvons les servir, dans le temps où nous vivons. Eh quoi ! Messieurs, ce temps est-il donc si dépourvu de prestige? Je ne citerai qu'un seul fait, qui est parfaitement dans les attributions du droit de la nature et des gens. Autrefois la guerre n'était

que l'expression de la force et n'avait pas d'autre but que la domination, la conquête. Elle vient d'être mise au service du droit, non pas seulement du droit d'une nation, mais de celui de toute l'Europe, de celui du monde civilisé; et dans cette croisade d'une nouvelle espèce, c'est le droit qui a triomphé ; c'est le droit désintéressé qui a inspiré à nos soldats le même héroïsme que l'exaltation patriotique de leurs pères.

Encore un seul mot et j'ai fini. Je vous ai dit, Messieurs, en commençant, que votre indulgence m'a rendu cher ce noble enseignement confié à mes mains. En effet, je m'y suis attaché, pour parler comme l'Écriture sainte, de tout mon cœur, de toute mon âme et de toutes mes forces. C'est à vous que j'en suis redevable en grande partie, tant j'ai été soutenu par votre assiduité et votre bienveillance. Vous ne voudrez point, j'ose l'espérer, laisser votre ouvrage inachevé; je continuerai de compter sur vous pour me donner confiance et courage dans la longue et difficile carrière qui s'ouvre devant moi.

RÉFORMATEURS

ET

PUBLICISTES DE L'EUROPE

COUP D'OEIL

SUR LA

FORMATION DE LA SOCIÉTÉ ET DE LA LÉGISLATION

DU MOYEN AGE.

Après la clôture définitive du droit romain, vers le milieu du VIe siècle, et dans le moment même où les jurisconsultes de l'Empire y mettaient la dernière main, c'est-à-dire quand le génie législatif de l'ancienne Rome venait de terminer son testament pour l'avenir, un travail de dissolution commença, qui finit par renverser de fond en comble le vieil édifice, et fut bientôt suivi d'un travail de reconstruction, l'enfantement prolongé et laborieux de la société religieuse et féodale. Rien de plus curieux et de plus grand, malgré la confusion des détails, que le spectacle de ces deux révolutions simultanées et contraires.

Immédiatement après la mort de Théodose le Grand, au commencement du ve siècle, les Visigoths, jusque-là les alliés et les vassaux de l'empire romain, en devinrent les tyrans et bientôt les ennemis. Réunis en monarchie militaire sous le commandement d'Alarik, ils se ruent sur l'empire d'Occident, et Stilicon réussit à peine à les repousser de l'Italie. Ceci se passait de l'an 400 à l'an 403. Un an après, Radaghèse ou Radaghis, suivi de ses Ostrogoths, de ses Sarmates, de ses Germains septentrionaux, se jeta à son tour sur l'Italie, pendant qu'une autre nuée de Barbares, partis de la Pannonie et de la Dacie, les Alains et les Vandales, enveloppaient la Gaule. Stilicon, le dernier Romain, comme on l'appelle à juste titre, quoique ce fût un Barbare, triompha de Radaghèse, comme il avait triomphé une première fois d'Alarik; mais il ne put sauver la Gaule, et Honorius ne lui laissa pas le temps de prendre sa revanche. Profitant de sa mort, Alarik revint à la charge, et ayant pris d'assaut la ville éternelle, la livra au pillage. De l'Italie, les Wisigoths se précipitèrent sur le midi de la Gaule, rentrée récemment sous le pouvoir impérial, et y fondèrent un nouvel empire qui, sous les règnes de Théodorik et d'Ewarik, brilla d'un assez grand éclat. Dans le même temps, l'Armorique se révoltait, les Burgondes occupèrent une très-grande partie de la Gaule orien-

tale; les Franks se jetèrent sur le Nord dans une invasion terrible accomplie en 440.

Ce n'étaient encore que les signes précurseurs d'un ébranlement plus terrible. De 444 à 447, Attila, suivi de cinq à six cent mille Huns, cette race maudite qu'on croyait issue dans le désert de l'accouplement des sorcières avec les esprits infernaux, envahit d'abord l'empire byzantin en passant du Tanaïs au bord du Danube; puis en 451, il entre en Gaule, précédé par la dévastation et la terreur, et après avoir passé près de Paris, il est défait dans les champs Mauriciens ou Cataloniques, c'est-à-dire dans les plaines de la Champagne, par le comte Aétius.

Le signal est maintenant donné: tous les Barbares s'ébranlent à la fois, après avoir marché successivement contre leur proie prédestinée. D'ailleurs qu'ont-ils à craindre? Le lâche Valentinien a assassiné de sa propre main Aétius, son sauveur. Tandis que les mercenaires Barbares règnent sur Rome et sur l'Italie, les Visigoths et les Burgondes envahissent de deux côtés opposés la Gaule romaine. Les Franks se répandent dans tout le pays situé entre le Rhin, la Meuse et la Moselle. Les Visigoths, secondés par les Alains et une flotte de pirates saxons, entrent dans l'embouchure de la Loire, envahissent les cités voisines de ce fleuve. Les Burgondes occupent Lyon, Vienne, Genève. Enfin un beau jour on voit finir l'empire d'Occident presque

sans secousse et sans violence. Le patrice Oreste, pannonien de naissance, ancien favori d'Attila, et maintenant au service de Rome, place sur le trône impérial son fils, qu'il ose appeler Romulus, et que le peuple, par dérision, nomme Augustule. Les Barbares, las de servir, toujours en sous-ordre, se donnent pour roi Odoacre, et celui-ci force le sénat romain à renvoyer à l'empereur Zénon les insignes de la dignité impériale, en disant que l'Occident n'en a plus besoin.

Quel est le résultat de cette dissolution? Le mélange de tous les peuples, la fusion de toutes les races, non plus seulement dans le même empire, sous la même loi, le même drapeau, mais dans toute la réalité de l'expression. C'est la substitution d'une population nouvelle à la population dégénérée de l'empire romain.

La même dissolution et tout à la fois la même invasion barbare se produisent dans le domaine de la législation et du droit. On ne peut regarder comme des œuvres de politique ou de droit la *Cité de Dieu* de saint Augustin et le Traité de Salvien sur le gouvernement de la Providence : *De gubernatione Dei et de justo Dei præsentique judicio*. Ils n'ont cependant pas été sans influence sur l'œuvre de transformation qui nous occupe en ce moment. Le livre de saint Augustin, c'est la justification, au nom de Dieu, des faits qui s'accomplissent;

c'est le recours à la grâce, à la bonté divine, à l'ordre surnaturel, dans un temps où la justice naturelle et le droit semblent complétement bannis du gouvernement du monde. En effet, saint Augustin enseigne [1] que dans l'état de nature, tel que Dieu l'avait établi d'abord, l'homme n'est pas destiné à commander à l'homme; mais que cet ordre a été renversé par le péché et que la servitude est devenue le juste châtiment du pécheur : *Conditio quippè servitutis Jure intelligitur imposita peccatori.* Avec cela à quoi servent les lois, au moins les lois civiles? — Il n'y a plus que des lois canoniques; car toute loi civile digne de ce nom, est directement ou indirectement une garantie de la liberté. Le prêtre marseillais, ou plutôt le Gaulois Salvien (car il était né à Trève ou à Cologne et se souvenait trop bien de l'oppression exercée par les officiers de l'empire romain), Salvien applaudit hautement à cette décomposition générale. Il y trouve le juste châtiment de la tyrannie, la conséquence nécessaire de l'orgueil des grands et des riches, de la misère et de la servitude des faibles, de l'iniquité qui faisait peser sur les faibles et les petits l'impôt qui devrait être supporté surtout par les riches et par les grands. C'était se mettre de cœur et d'esprit avec les destructeurs et les envahisseurs.

[1] *Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 15.

En même temps que le vieux droit s'en allait, un nouveau droit, ou plutôt une nouvelle législation s'établissait, tantôt seule, tantôt mêlée à un fonds romain. Cette révolution, opérée à la fin du ve et au commencement du vi^e siècle, donna pour résultat le fameux Code wisigoth, rédigé par les ordres du roi Ewarick; le Code wisigoth d'Alarik II, connu aussi sous le nom de *Breviarium Aniani*, bien que le référendaire Anianus n'ait fait qu'y apposer les marques de l'authenticité, c'est-à-dire la sanction d'Alarik; enfin la fameuse législation des Francs Saliens ou la loi Salique.

Ce qui caractérise le Code d'Ewarik, c'est le mélange des lois romaines avec les vieilles coutumes et la vieille organisation des Goths. Quel était le fond de cette organisation? La truste ou le clan militaire. Un chef renommé et puissant groupait autour de lui des guerriers d'un rang secondaire qui mangeaient à sa table et le suivaient partout, le défendaient à la guerre avec le plus absolu dévouement, en échange de quelques bienfaits, comme des chevaux, des armes, une part du butin, des terres prises sur l'ennemi. Ces terres étaient d'abord données à titre viager, et même elles pouvaient être reprises à volonté par le chef; mais, comme chaque nouveau partage entraînait à sa suite de graves désordres et était une occasion de déprédations féroces exercées sur les malheureux

Gallo-Romains, Ewarik, pour donner quelque sécurité aux habitants du pays et contenir ses propres gens, rendit ces partages ou bénéfices inamovibles. C'était un progrès sur le pillage militaire, c'était le commencement de la féodalité et la ruine du système romain.

Le Code d'Alarik II, qui n'est qu'un abrégé du Code théodosien, a fait entrer dans les lois romaines un autre élément. Je veux parler de l'élément religieux ou ecclésiastique. Ainsi, par exemple, il impose le célibat aux prêtres et défend les mariages entre parents jusqu'au quatrième degré. Mais l'importance historique de ce Code disparaît devant celle des lois d'Ewarick.

La loi salique, c'est le droit barbare, le droit germain, libre de toute influence romaine ou religieuse. C'était une réforme de l'ancienne loi des Saliens, opérée en 506, par Clovis, Childebert et Clotaire, mais que nous ne connaissons que par une rédaction du VIIe siècle. Qu'est-ce qui fait le fond essentiel de cette législation fameuse? Trois choses : la haine du nom romain, le rachat en argent substitué à la peine, c'est-à-dire l'intérêt à la justice, et la force militaire substituée au droit; on peut ajouter l'organisation militaire, le clan militaire, la truste, tenant lieu de toute autre organisation. La haine du nom romain, on la trouve dans les dispositions qui punissent de 600 sous le

meurtre d'un Franc, et de 300 celui d'un Gaulois ou Gallo-Romain ; 200 sous de rachat étaient exigés pour le meurtre d'un Franc, et seulement 100 sous pour le meurtre d'un étranger romain. Ce système de rachat s'étendait à tous les crimes, était gradué selon la qualité des personnes, et se joignait au principe de la solidarité ; car lorsque le coupable ne pouvait payer, la famille était rançonnée à sa place. Mais le droit de la force, la force militaire, l'emportait toujours sur le rachat ; car le rachat pouvait être refusé, et alors l'offensé ou sa famille conservait le droit de se faire justice elle-même, c'est-à-dire de se venger par les armes. Le même principe présidait à l'organisation de la justice. Les mâls ou assemblées étaient présidées par des chefs militaires de différents grades ; l'accusé amenait comme témoins sa famille et ses amis en armes ; l'accusateur en faisait autant ; et, quand il n'y avait point d'autre preuve ni d'autre témoignage, les deux familles en venaient aux mains. Le duel judiciaire fut substitué à ces guerres de famille contre famille. Au duel venait se joindre le jugement de Dieu par l'eau chaude. C'était une vieille superstition germanique, la chaudière d'airain des sorcières du Nord. On conçoit que chez un tel peuple les droits de la femme devaient être extrêmement restreints. Elle était, en effet, exclue de tout héritage foncier, du manoir de la famille, tant que

cette famille était représentée par des hommes : « Aucune portion de la terre salique ne passe aux femmes, » dit la loi que nous examinons. La loi Ripuaire dit à peu près la même chose : « Tant qu'il subsistera des mâles, les femmes ne succéderont point à l'héritage des aïeux. » Telle est l'origine de cette loi si nationale, en France, qui exclut les femmes de la succession au trône. Quant à l'organisation générale de la société, c'est l'organisation militaire, la truste, qui passe avant la tribu. La truste du roi est supérieure aux autres. Un homme qui en fait partie peut être à son tour le chef d'autres trustes ou peut avoir des antrustions. Tuer un antrustion, c'était encourir une amende triple de l'amende ordinaire. Le chef de la truste et ses compagnons étaient liés l'un à l'autre par le service militaire, donné en échange de la protection reçue et de bénéfices en terre. Ces bénéfices, d'abord mobiles, comme chez les Goths, sont déclarés héréditaires par le traité d'Andelot, en 587, et plus tard, par le traité de Quierzy-sur-Oise, en 877.

Voilà la barbarie installée sur le territoire et dans le droit de l'Europe; mais la barbarie était divisée en lambeaux épars, éparpillée sur tout le sol et constamment en guerre avec elle-même; il fallait la réunir dans une seule main, la pénétrer d'un même esprit, lui donner une organisation au

moins provisoire, en attendant qu'elle devînt une société durable. Tel est le rôle que paraissent s'être imposé Pépin le Bref et son fils Charlemagne. Le premier mit le pouvoir laïque en communication avec le pouvoir ecclésiastique ; il les rapprocha l'un de l'autre, en attendant qu'ils connussent leurs droits et leurs devoirs réciproques. Le but de Pépin est de se donner un appui encore nouveau, un caractère de consécration morale, ajouté à la possession de la force matérielle. C'est dans ce but qu'il consulte le pape Zacharie avant de rien entreprendre contre Childéric III, qu'il se fait consacrer par l'assemblée des évêques réunis à Soissons, et oindre par Boniface, le représentant du saint-siége et l'apôtre de la Germanie. Charlemagne, les deux pouvoirs une fois réunis, cherche à leur donner une organisation intérieure par ses *Capitulaires*. Il donne un caractère plus moral à l'administration de la justice en adjoignant au juge militaire, au comte, les échevins ou scabinis, en réglant les élections ecclésiastiques, en réformant le Code pénal et en abolissant pour le meurtre le rachat d'argent, en donnant à la loi une autorité plus haute au moyen des plaids généraux, en créant la centralisation politique par les *missi dominici*, en créant la police, une sorte de taxe des pauvres ; mais son rôle paraît avoir surtout consisté à réunir en un tout homogène les races

diverses, les Barbares dispersés qui couvraient alors l'Europe. En étendant sa domination sur le Midi comme sur le Nord, sur l'Italie comme sur la Gaule, sur les Gallo-Romains comme sur les Saxons, il a créé ce qu'on peut appeler la race européenne ; car aucune de ses autres œuvres n'a duré. Il n'a paru au milieu de l'Occident, plongé dans les ténèbres, que comme un brillant météore, et à peine a-t-il rendu l'âme, que son empire s'écroule; la société féodale s'établit partout, passant de la propriété individuelle au gouvernement, c'est-à-dire de l'ordre privé dans l'ordre politique, et bientôt il ne reste plus rien de la puissance impériale ni de la puissance royale, constituée sur les mêmes bases.

L'avénement de Hugues Capet, c'est l'avénement de la féodalité sous sa forme la plus décisive et la plus universelle. C'est le régime féodal passé à l'état de régime social, de régime politique, tandis qu'il n'avait été jusque-là qu'un régime militaire et domestique. Mais, dans cette vaste confédération militaire, l'équilibre était impossible. La royauté, conservée dans des limites restreintes, ne tarda pas à prendre le dessus, et deux événements vinrent à son aide : l'affranchissement des communes et les croisades.

Dans cette situation nouvelle se produit aussi un droit nouveau ; d'une part, le droit féodal ; de

l'autre, le droit des communes, les chartes, les priviléges des villes, leurs conventions avec les seigneurs, c'est-à-dire le droit local; enfin le droit canon, qui, formé lentement pendant les siècles de barbarie, apparaît tout à coup, au milieu du XII[e] siècle, avec des proportions formidables, dans le recueil de Gratien. En même temps le droit romain, retrouvé en quelque sorte dans la poussière des âges et étudié avec passion, d'abord en Italie, ensuite en France, devient l'objet d'une tentative d'aveugle restauration de la part des légistes. Le droit féodal s'amoindrit peu à peu et finit par n'être plus qu'une ombre, étouffé qu'il est sous les efforts réunis de la royauté et des communes. Mais la royauté, à peine élevée au-dessus de sa vieille ennemie, la féodalité, rencontre en face d'elle les champions du droit canon, ou, pour me servir d'un nom consacré, les canonistes, les décrétistes, qui attribuent au souverain pontife un pouvoir absolu sur l'État comme sur l'Église et ne voient dans les couronnes de la terre, même celle de l'Empire, qu'une simple émanation de la tiare. La papauté, à son tour, en même temps qu'elle veut absorber tous les pouvoirs, se voit attaquée dans son autorité spirituelle par des ennemis sortis du sein même de l'Église, du sein même des monastères, et qui, prenant la règle de leur vie, de leur congrégation pour celle de la société entière, n'aspirent à rien

moins qu'à la suppression de toute hiérarchie, soit civile, soit religieuse, et à la destruction de la propriété comme principal obstacle à la perfection évangélique.

Alors s'engagent simultanément deux luttes qui, longtemps étrangères l'une à l'autre, finissent par se mêler et se confondre : la lutte de la royauté, de l'autorité civile contre la théocratie, ou, ce qui est la même chose, des légistes contre les canonistes ; car les légistes, continuateurs de la tradition impériale, étaient tous pour l'empereur ou pour le roi de France contre le pape, ou pour l'État contre l'Église ; la lutte de l'autorité prise en général, ou de la société considérée à la fois dans ses éléments civils et religieux, contre les rêves d'une communauté impossible ou d'un socialisme mystique, précurseur du socialisme politique de ces derniers temps. Nous allons tâcher de faire revivre dans leurs principaux traits ceux qui, par leur parole et par leurs écrits, ont figuré avec honneur dans cette double mêlée.

SAINT THOMAS D'AQUIN

I

S'il y a des théories qui sont en avance sur les faits, il y a aussi des faits qui sont en avance sur les théories, et que celles-ci se proposent uniquement de justifier ou d'expliquer au nom de la raison. C'est le cas dans lequel se trouve la doctrine que je vais essayer d'exposer. Deux siècles avant d'entrer dans le domaine de la discussion, elle avait été mise en pratique; elle avait joué un grand rôle dans la société européenne, elle avait trouvé une voix éloquente pour l'enseigner et un bras énergique pour la soutenir dans le pape Grégoire VII. C'est lui qu'il faut regarder comme le vrai fondateur et le plus éminent représentant de la doctrine ultramon-

taine. On sait à quel point il se fit craindre du roi de France Philippe Ier, et de l'empereur d'Allemagne Henri IV. On connaît ses décrets devenus si justement célèbres sous le nom de *dictées* ou ordonnances pontificales *(dictatus papæ)* et qui attribuent au pape seul le droit de nommer, de déposer et de rétablir, non-seulement les évêques, mais tous les dépositaires du pouvoir temporel. « Vous, saint Pierre et saint Paul, dit l'un de ces décrets [1], faites maintenant connaître à tout le monde que si vous pouvez lier et délier dans le ciel, vous pouvez aussi sur la terre ôter ou donner les empires, les royaumes, les principautés, les duchés, les marquisats, les comtés et les biens de tous les hommes, selon leur mérite. » On se rappelle enfin le succès inouï que ces prétentions obtinrent, au moins pour un moment. Henri IV, par un hiver rigoureux, passa les Alpes, alla trouver Grégoire VII à son château de Canossa, et là, les pieds nus dans la neige, sans suite, dépouillé de tous les attributs de sa dignité, il attendit pendant trois jours, dans un jeûne rigoureux, le pardon du souverain pontife et jusqu'à la grâce d'être admis en sa présence. Il est vrai que Grégoire VII était un grand homme animé par un grand dessein ; tandis que Philippe Ier et Henri IV étaient complétement indignes du rang suprême.

[1] Baronius, *Annal. ecclesiast., ad ann.* 1076 — Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 377.

Deux siècles plus tard la situation était bien changée. La royauté, sortie peu à peu du chaos féodal, avait grandi et comprenait déjà une partie de ses devoirs ou tout au moins les conditions de son existence et de son développement, les intérêts de sa dignité. Le trône de France était occupé par saint Louis, et ce monarque, malgré sa piété, se montrait très-jaloux des droits de sa couronne. C'est alors que les idées de Grégoire VII, singulièrement ébranlées dans le monde réel, se réfugièrent dans la spéculation, dans la philosophie du temps, et trouvèrent un défenseur illustre dans saint Thomas d'Aquin. Celui des écrits de saint Thomas où cette doctrine est particulièrement enseignée, c'est le *de Regimine principum*, dont nous nous occuperons tout à l'heure. Auparavant nous sommes obligé de mettre en lumière une autre opinion également soutenue par l'Ange de l'école, et qui intéresse plus directement notre sujet; je veux parler de sa théorie de la loi naturelle, telle qu'elle est enseignée dans la seconde partie [1] de la *Somme théologique*. On verra que dans cette haute intelligence, dans cet esprit vraiment encyclopédique, tout se lie et tout s'enchaîne, ou du moins tout se coordonne, sinon toujours avec vérité, du moins avec beaucoup d'art.

Saint Thomas, comme j'en ai déjà fait la re-

[1] *Prima secundæ.*

marque, reconnaît formellement et dans les termes les plus décisifs, l'existence d'une loi naturelle, c'est-à-dire d'une règle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, consacrée par la seule raison. Et comment n'en serait-il pas ainsi ? le principe qui domine toute la philosophie, et l'on peut dire la théologie de saint Thomas, c'est que la grâce suppose la nature, et la foi, la raison. L'une ne fait qu'achever ce que l'autre a commencé ; elles ont chacune leur domaine propre, où elles ne peuvent se remplacer l'une l'autre, mais où elles sont appelées à s'entr'aider. « Dieu, dit-il en propres termes, Dieu nous instruit au bien par la loi et nous y incline par la grâce : » *Deus, qui nos instruit per legem et juvat per gratiam* [1]. Ce qui n'a pas d'autre sens que celui-ci : notre raison suffit pour nous enseigner le bien, au moins dans l'ordre naturel ; mais le secours de Dieu nous est nécessaire pour l'accomplir.

Mais quelle est cette loi dont parle l'auteur de la *Somme ?* Est-il bien sûr que ce soit la loi naturelle, la loi que la raison connaît et proclame, et non pas celle que nous tenons de la révélation ? Saint Thomas distingue quatre sortes de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi positive ou humaine, comme il l'appelle de préférence, et la loi révélée, qui est formée elle-même de l'Ancien et du Nouveau Testament.

[1] *Ubi suprà, quæst.* 9, *proœmium.*

La loi éternelle n'est pas autre chose que la raison éternelle ou divine, ou la divine Sagesse qui gouverne l'univers, qui préside à toutes les actions et à tous les mouvements [1], ou, comme dit saint Augustin [2], elle est la souveraine raison à laquelle il faut toujours obéir : *Lex æterna est summa ratio cui semper obtemperandum est.* Cette loi, ajoute saint Thomas avec un sentiment tout platonicien, emprunté sans nul doute à saint Augustin, cette loi ne peut être connue en elle-même, ou dans son essence; mais tout lui obéit, parce que tout est soumis à l'action de la Providence; toutes les créatures raisonnables la connaissent par son rayonnement, par son irradiation, tantôt plus, tantôt moins éclatante, parce que toutes ont une certaine idée de la vérité, proportionnée à l'étendue de leur intelligence, et qui n'est qu'une participation de la vérité immuable ou de la loi éternelle. C'est cette participation d'une créature intelligente à la loi ou à la raison éternelle, qui a reçu le nom de loi naturelle : *Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura, lex naturalis dicitur* [3]. La créature même privée de raison, dit saint Thomas [4], participe à la loi divine, mais d'une façon irration-

[1] *Quæst.* 91 et 93, art. 1.
[2] *De libero arbit.* liv. II.
[3] *Quæst.* 91 art. 2; *quæst.* 93, art. 1-5.
[4] *Quæst.* 91. art. 2.

nelle et qui ne mérite pas le nom de loi. Elle ne prend et ne mérite ce nom que chez un être raisonnable. L'homme lui est soumis en proportion de sa perfection et de son intelligence; plus il est parfait et mieux il l'observe; les méchants mêmes et les vicieux ne lui sont pas étrangers [1].

Est-il possible maintenant de conserver un doute sur les rapports reconnus par saint Thomas, d'une part entre la loi et la raison, de l'autre, entre la raison humaine et la raison divine, ou, ce qui est exactement la même chose, entre la loi naturelle et la loi éternelle? Si l'on n'était pas convaincu par les passages que je viens de citer, en voici d'autres devant lesquels on serait bien forcé de se rendre : « Les préceptes de la loi naturelle sont à la raison pratique ce que les premiers principes de démonstration sont à la raison spéculative. Les uns et les autres sont évidents par eux-mêmes. En effet, l'idée du bien est la première qui tombe sous la raison pratique, puisque tout être raisonnable agit en vue d'une fin, c'est-à-dire d'un bien. Il faut faire, il faut rechercher le bien et éviter le mal, tel est le premier précepte de la loi naturelle ; et de celui-là découlent tous les autres; car tous les biens sont subordonnés les uns aux autres comme nos inclinations ou comme les fins de notre existence. Tout

[1] *Quæst.* 93, art. 6.

bien particulier doit se subordonner à un bien plus général; le bien du corps au bien de l'âme, le bien de l'âme à celui de la raison, le bien de la raison, qui consiste dans la vérité, ne doit s'arrêter qu'à la connaissance de Dieu [1].

L'homme, selon saint Thomas, peut donc être vertueux par cela seul qu'il obéit à la raison, c'est-à-dire à la loi naturelle; et comment la raison ne serait-elle pas chère à un être raisonnable? Comment ne serions-nous point portés à lui obéir par une inclination de notre nature? Tous les actes de vertu sont donc des actions naturelles, et, au contraire, les actions criminelles ou vicieuses, par cela seul qu'elles sont contraires à la raison, sont aussi contraires à la nature: *Omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat* [2].

Ce n'est pas tout: saint Thomas semble aller au-devant des objections de Locke et de celles qui ont été présentées avant et après le philosophe anglais. La loi naturelle, dit-il [3], étant conforme à la raison, et la raison étant la même pour tous, il n'y a qu'une loi naturelle comme il n'y a qu'une raison. La loi naturelle est universelle, et à cause de cela immuable; car l'un et l'autre attribut, elle

[1] *Quæst.* 94, art. 2.
[2] *Prima secund. quæst.* 94, art. 3.
[3] *Ubi suprà*, art. 4.

les tient de son identité avec la loi éternelle [1]. Par conséquent, elle ne peut jamais être effacée de l'âme humaine. « Ta loi, dit saint Augustin [2], est écrite dans les cœurs des hommes, et l'iniquité n'a pas le pouvoir de l'en effacer. » Saint Thomas est du même avis et prête une nouvelle force à cette pensée.

Jusque-là la doctrine de saint Thomas n'est pas fort originale. C'est exactement la même que celle de Platon, de Cicéron et des stoïciens, malgré l'intervention fréquente du langage péripatéticien. Mais on est heureux de la rencontrer avec cette clarté de langage et cette fermeté de conviction chez le représentant le plus éminent de la philosophie et de la théologie catholiques au XIIIe siècle. On est heureux de pouvoir l'opposer à ces prétendus défenseurs de la religion qui n'ont pour la raison, pour la conscience, pour la philosophie, que des paroles de haine et de dédain. Combien elle vaut mieux, par exemple, que les doutes amers exprimés par Pascal! « Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. » Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés; et dans les

[1] *Ubi suprà*, art. 5.
[2] *Confess.*, liv. I, c. VI.

enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Saint Thomas est plus respectueux pour la raison que le janséniste Pascal et d'autres qui s'en sont écartés bien plus encore ; c'est un grand enseignement. C'est la preuve que s'il est mauvais en soi de nier et d'insulter la raison, il n'est pas sûr que ce soit un moyen d'entrer ou même de rester dans la foi.

Tout en admettant la loi naturelle, saint Thomas trouve la place de la loi positive, de la loi révélée, de la contrainte humaine et de la grâce divine. De la loi naturelle, rien n'est absolument certain chez les hommes que les principes généraux ; mais de ces principes on peut tirer des conséquences et faire des applications très-diverses, selon les temps, selon les lois, selon la différence des caractères, des esprits, des intérêts. Qui choisira dans cette variété infinie ? Qui établira les règles de conduite secondaires, dont l'homme ne peut se passer dans la société, et qui exercent sur l'ordre social lui-même la plus décisive influence ? Évidemment la loi, la loi positive, la loi humaine, dont toutes les violations entraînent un châtiment connu d'avance. La loi positive est donc une nécessité de notre nature, une nécessité de l'ordre social. Une fois établies par la nécessité, par l'intérêt ou simplement par une volonté supérieure, les lois de cette espèce sont consacrées par l'habitude et acquièrent une grande force sur l'esprit des

hommes. Aussi ne faut-il point se presser de les changer ; car par-dessus tout elles ont besoin d'être respectées. Puis il ne faut pas demander aux lois humaines une perfection et une certitude qui n'appartiennent qu'aux principes de la loi naturelle, et qui ne peuvent exister sans les conséquences qu'on en tire, sous l'influence de tant de passions et d'intérêts contradictoires. Saint Thomas va peut-être un peu loin dans son respect pour la loi positive, et même pour la coutume qui, selon lui, a la force d'abolir la loi, qui la remplace à juste titre et doit lui servir de commentaire : *Consuetudo habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix*[1]. Mais rien de plus sage que les limites dans lesquelles il circonscrit la tâche du législateur humain. La loi positive, dit-il [2], ne doit pas aspirer à supprimer tous les vices ; qu'il lui suffise de réprimer les plus dangereux et les plus nuisibles à l'ordre social. Par la même raison, elle ne prescrira pas toutes les vertus, mais seulement les plus nécessaires et les plus utiles dans les relations des hommes entre eux : *Non de actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis quæ ordinabiles sunt ad bonum commune*[3]. Que de fautes on eût évitées, que de crimes

[1] *Quæst.* 97, art. 1, 2, 3.
[2] *Quæst.* 96, art. 1 et 2.
[3] *Quæst.* 96, art. 2.

imaginaires ou étrangers à l'ordre social on eût écartés de la loi, si cette règle avait toujours été suivie. Saint Thomas nous offre, par rapport à la loi positive, d'autres préceptes non moins dignes d'être écoutés et qui pourraient servir d'enseignement à certains jurisconsultes de nos jours. « Il faut, dit-il [1], interpréter la loi selon l'esprit et non selon la lettre ; car il faut supposer que toute loi a pour objet la justice, l'équité, le salut commun : par conséquent, une interprétation contraire à ce principe doit être réputée fausse et injurieuse à l'intention du législateur. »

On comprend ce que doit être pour saint Thomas la loi révélée, et je ne le suivrai pas sur ce terrain, qui appartient plus à la théologie qu'à la philosophie et à la science du droit. Cependant il y a quelques-unes de ses pensées qui méritent d'être signalées, parce qu'elles sont en parfait accord avec ce qui précède, et peuvent servir à tracer la limite qui sépare la loi civile de la loi religieuse. « La loi naturelle, dit-il [2], et la loi humaine ne s'occupent que des choses qui sont de l'ordre naturel et de l'ordre social, c'est-à-dire qui tombent sous nos facultés naturelles et intéressent nos rapports avec nos semblables ; mais là ne se bornent pas les besoins et les destinées de l'âme humaine. Elle est réservée à l'éternité, et pour nous assurer notre salut éternel,

[1] *Quæst.* 96, art. 6.
[2] *Quæst.* 91, art 5.

il faut une loi directement émanée de Dieu, qui dé passe la nature de nos facultés, comme l'éternité dépasse la nature de notre existence actuelle; une loi qui soit à l'abri des erreurs, des fluctuations, des inconstances de l'homme, c'est-à-dire une loi divinement révélée. De plus, la loi humaine n'atteint que les actions qui tombent sous les sens, les actions accomplies, ou du moins tentées extérieurement et qui intéressent le repos, la sécurité de la société. Il n'en est pas de même de la loi révélée, qui punit ou récompense les actions les plus secrètes et jusqu'aux plus secrètes pensées. Or, la pensée aussi bien que l'action a besoin d'être réglée, disciplinée, dirigée vers le bien, si l'on veut que l'homme atteigne son but, c'est-à-dire la perfection inamissible, le salut éternel : donc la loi révélée est nécessaire pour compléter la loi naturelle et la loi humaine qui, en demandant trop, risque beaucoup de ne pas obtenir assez, et s'expose, comme dit saint Augustin [1], à faire, en voulant empêcher absolument le mal, obstacle à beaucoup de bien. » Si nous voulions traduire la pensée de saint Thomas dans un langage plus moderne, nous obtiendrions ce double résultat : 1° la loi religieuse s'applique à ce qui concerne le salut, les intérêts éternels de l'âme, non les intérêts temporels de la so-

[1] *De libero arbitr.*, liv. I, c. VI.

ciété ; 2° l'empire de la loi religieuse commence au point où expire le pouvoir de la société et de la loi civile, c'est-à-dire au foyer mystérieux de la conscience et de la pensée ; ou, ce qui revient au même, le mystérieux foyer de la pensée est placé en dehors ou au-dessus des contraintes de la loi civile. Rien de plus vrai, rien de plus juste, rien de plus salutaire à la fois pour la société et pour la religion, rien de plus propre à maintenir l'harmonie qui existe entre elles. Mais ces deux propositions auraient dû en apporter avec elles une troisième, qui en est inséparable. La même limite qui sépare les deux lois, la loi divine et la loi humaine, la loi révélée et la loi naturelle ou positive, existe également entre les deux sociétés, la société religieuse et la société civile, et les deux pouvoirs qui les représentent, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Ce troisième pas n'a pas été fait par saint Thomas d'Aquin. Tout au contraire, il reprend ce qu'il a donné, et dans le Traité que nous allons avoir à examiner, dans le *de Regimine principum*, il confond les deux pouvoirs au profit de la papauté, après avoir séparé les deux lois. Cela étonne de la part de cette grande intelligence, si profondément versée dans tous les secrets de la dialectique ; mais je l'ai dit il n'y a qu'un instant, cet ordre sévère qu'on admire dans les œuvres de saint Thomas et chez les philosophes scolastiques en général est souvent plus

factice que réel, et, dans tous les cas, a moins d'étendue qu'il ne semble tout d'abord en présenter aux yeux. En apparence, il tend à s'assimiler tous les éléments de la vie intellectuelle, la science humaine aussi bien que la science divine, la philosophie d'Aristote, reconnue comme le code infaillible de la raison et de la nature, aussi bien que celle des Pères, ou celle des Arabes et tout ce qu'on pouvait savoir alors; mais, en réalité, ces éléments disparaissent un à un devant la pensée religieuse, devant la foi orthodoxe; ils perdent de plus en plus de leur importance dans les dernières parties de la *Somme*, et l'on arrive enfin à une véritable absorption de la philosophie dans la théologie, de la loi naturelle dans la loi révélée, de la société civile dans la société ecclésiastique. C'est à nous à ne point perdre le chemin que nous avons parcouru et à nous estimer heureux, quand nous sommes aux prises avec un homme comme saint Thomas, de pouvoir lui opposer saint Thomas lui-même.

II

Sous ce même titre : *du Gouvernement des princes (de Regimine principum),* le moyen âge

a produit deux écrits, également propres à nous révéler la pensée politique du temps, et qui sont attribués, le premier à saint Thomas d'Aquin, le second, à son disciple Gilles Romain (*Ægidius Romanus* ou *Ægidius Colonna*). J'essayerai de les faire connaître l'un et l'autre, en commençant par celui qui porte le nom de saint Thomas.

Il ne faut pas une grande perspicacité pour s'apercevoir que l'ouvrage dans l'état où il nous est parvenu, où il a été reproduit par la presse, n'appartient pas tout entier à l'auteur de la *Somme*. Des quatre livres dont il se compose, il y en a deux, les deux derniers, qui mentionnent des événements arrivés après la mort de saint Thomas. Ainsi, dans le IIIe, au chapitre XX, il est question de l'élection d'Albert d'Autriche, fils de Rodolphe Ier de Habsbourg, qui n'arriva au trône impérial qu'en 1298, c'est-à-dire vingt-quatre ans après que saint Thomas avait cessé d'exister, puisqu'il mourut en 1274. Dans le IVe livre (chap. VII et VIII) nous sommes séparés de cette date par un intervalle encore bien plus considérable. L'auteur parle de l'expédition de Charles VIII en Italie, comme d'un fait contemporain. Or, cette expédition eut lieu en 1495. Quand on considère, après cela, l'économie intérieure du Traité, on voit qu'il est terminé au deuxième livre et qu'il recommence véritablement au troisième, dans un nouveau style, avec des arguments nouveaux, en étalant à nos yeux des

connaissances nouvelles qu'on chercherait vainement dans les autres ouvrages de saint Thomas. Je veux parler d'une étude approfondie de l'histoire romaine et de l'histoire ancienne en général; d'un commerce familier et intime avec des auteurs rarement cités par les philosophies scolastiques et pas plus par saint Thomas que par ses devanciers, par exemple Cicéron, Salluste, Sénèque, Valère-Maxime, dont on trouve ici de longs extraits. On y trouve encore je ne sais quelle chaleur, quel entraînement, quelle habitude de la rhétorique et des artifices du langage, qui indiquent une époque beaucoup plus reculée.

Est-ce une raison de se jeter à l'autre extrémité et de soutenir, à l'exemple de quelques critiques, que rien dans ce livre n'appartient à saint Thomas? Tous les anciens manuscrits, celui de Genève, celui de Florence, celui de saint Victor, celui du fonds Colbert à Paris, s'accordent à attribuer à saint Thomas le premier livre et une partie du deuxième, qui finit au IVe chapitre, à ces mots : *Optimum est autem in conversatione humana modicum delectationis, quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur.* « Car un peu de distraction convient très-bien aux relations des hommes, comme un assaisonnement, pour ranimer les esprits. » De plus, le style, la noblesse, le genre d'érudition qui règnent dans cette portion de l'ouvrage, sont parfaitement ceux de saint Thomas. Voilà ce que la cri-

tique a parfaitement établi jusqu'à présent et ce que la tradition a consacré. L'ouvrage est dédié au roi de Chypre, probablement Hugues II, qui mourut en 1267, et dont la mort nous explique parfaitement que saint Thomas ait interrompu son dessein. Je me permettrai cependant de faire un pas de plus. Au lieu de répéter avec tout le monde que ces deux derniers livres sont de Tolomeo de Lucques, un dominicain italien du XIV[e] siècle, je crois que les deux dates, si éloignées l'une de l'autre, que je viens de citer, me donnent le droit d'affirmer que les deux livres sont de deux mains différentes. En effet, ils respirent un esprit complétement différent. Dans le troisième, on ne trouve que la démonstration historique des principes établis par saint Thomas en faveur de la domination temporelle des papes, et du pouvoir monarchique tenu en tutelle par le pouvoir sacerdotal. C'est le fanatisme de la théocratie et de la monarchie absolue. Dans le IV[e] au contraire, il n'est plus question de théocratie, et le gouvernement monarchique est regardé comme très-inférieur à une société républicaine qui, sans tomber dans la démagogie et même dans la démocratie, conserve la souveraineté à l'association tout entière, veut que le pouvoir soit aux mains des plus dignes et la loi au-dessus du pouvoir. C'est l'esprit de la renaissance qui souffle en toute liberté et qu'on respire à pleine poitrine. Je laisserai entièrement de côté ce IV

livre, monument d'un autre âge et d'un autre ordre d'idées que ceux que nous voulions étudier ici; mais je ne puis me dispenser de joindre, aux paroles mêmes de saint Thomas, le commentaire de son disciple anonyme; car, c'est là que nous trouverons les arguments qui ont le plus irrité les défenseurs du pouvoir laïque, particulièrement l'auteur de la *Divine Comédie*, et qui nous montrent le système théocratique sous une de ses faces les plus originales. Je commence par la partie authentique.

« Dans toutes ses actions, dit saint Thomas, l'homme est dirigé vers sa fin par la lumière qui est en lui, par la lumière naturelle de la raison. Aussi n'aurait-il pas besoin d'autre guide s'il était destiné, comme certains animaux, à vivre dans l'isolement. Chacun de nous alors serait son propre roi, sous l'autorité de Dieu, le roi suprême, dans tous ceux de ses actes où la lumière de la raison, présent du ciel, suffirait pour le diriger. Mais il n'en est pas ainsi. L'homme est naturellement un être sociable, ou, comme disait Aristote, un animal politique; car ce n'est que dans l'état de société qu'il est capable de se conserver et de se défendre; ce n'est que dans l'état de société qu'il trouve les connaissances indispensables à son éducation, soit intellectuelle, soit morale; ce n'est que dans l'état de société que l'homme peut faire usage de la parole, cette faculté

précieuse qui suffit à elle seule pour l'élever au-dessus de tous les animaux. Or, la société ne peut exister que si tous ses membres sont unis les uns aux autres par un pouvoir supérieur à chacun d'eux et qui veille au salut commun, au bien commun, tandis que les individus ne songent qu'à eux-mêmes, et que leurs désirs, leurs intérêts particuliers les divisent constamment. Le pouvoir est donc aussi naturel que la société; et, comme tout ce qui est naturel vient de Dieu, le pouvoir vient de Dieu. »

Voilà de quelle manière élevée, profondément philosophique, saint Thomas comprend ces paroles de l'Apôtre : « Tout pouvoir vient de Dieu, » *omnis potestas a Deo*. J'ajouterai tout de suite que ce qui l'a conduit à ce résultat, c'est l'étude de la philosophie ancienne, c'est la *Politique* d'Aristote; car la politique d'Aristote, dans le *Traité du gouvernement des princes*, se mêle constamment aux idées de l'auteur. Quoi qu'il en soit, quand saint Thomas nous enseigne l'origine divine du pouvoir, il est bien éloigné de ce qu'on a appelé plus tard le *droit divin*. Il n'a jamais songé à recommander au nom de Dieu un individu, une famille, et même une forme particulière de gouvernement; c'est au nom de la raison et de l'intérêt social qu'il donne à l'une de ces formes la préférence sur toutes les autres. Bien plus, il reconnaît formellement que le pouvoir royal vient originairement ou doit venir de l'élection, du

suffrage de tout un peuple, et que Dieu le consacre, soit en lui-même, soit dans la source d'où il est sorti. Il reconnaît avec Aristote trois gouvernements justes ou légitimes et trois gouvernements injustes. Parmi les premiers se trouve la République, ou la *Politia* pour l'appeler du même nom qu'Aristote; donc la justice et le droit ne lui paraissent pas incompatibles avec le gouvernement du plus grand nombre. Pour lui tout gouvernement est juste qui accomplit la tâche pour laquelle il est institué, c'est-à-dire qui fait le bien de la société; tout gouvernement est injuste, pervers, qui manque à sa tâche et sacrifie le bien de la société, l'intérêt commun à son avantage particulier. « Malheur, s'écrie-t-il avec le prophète Ezéchiel, malheur aux pasteurs qui ne s'occupent que de leur propre pâture[1] ! »

Cependant, parmi toutes ces constitutions politiques, il y en a une qui, par sa nature même, est plus propre que les autres à atteindre le but proposé, et qui mérite, à ce titre, la préférence. Cette constitution, saint Thomas n'hésite pas à le dire et on devait s'y attendre de la part d'un esprit comme le sien, c'est la monarchie. En effet, l'ordre, la paix, le bien de la société résultent, comme on l'a dit, de l'unité du corps social. Or, l'unité n'existe nulle part à un plus haut degré que dans un état

[1] *De Reg. princip.*, liv. II, ch. I.

monarchique. D'ailleurs, la nature entière nous donne, pour ainsi dire, l'exemple de cette forme de gouvernement. Il n'y a dans les animaux qu'un seul cœur d'où la vie se répand dans tous les membres ; ils ne possèdent qu'une seule tête qui donne l'impulsion à leurs mouvements. Il n'y a dans l'homme qu'une seule âme qui gouverne le corps ; il n'y a dans l'âme qu'une seule raison qui gouverne toutes les facultés ; enfin, c'est un seul Dieu qui gouverne l'univers [1].

Mais si le gouvernement d'un seul est le meilleur de tous quand il est juste, il est de tous le plus mauvais quand il tombe dans la violence et dans l'injustice, c'est-à-dire quand il est dans les mains d'un tyran ; car alors toutes les forces qui devraient être consacrées au bien commun, et parmi elles la plus grande et la plus désirable, c'est-à-dire l'unité, sont mises au service de l'iniquité et de la passion. L'âme, sous un tel régime, n'est pas plus en sûreté que le corps, la foi et les bonnes mœurs que la propriété ; car la vertu et la sagesse étant les ennemies naturelles de la tyrannie, celle-ci aura tout à gagner à semer autour d'elle le vice, la corruption, l'ignorance, la division, la misère, afin de régner sur ce chaos et de tenir dans sa main tous les membres disloqués du corps social. « Le tyran,

[1] *Ubi suprà*, liv. II.

s'écrie saint Thomas, n'est pas un homme, c'est une bête féroce [1]. »

Ici une grave question se présente, que saint Thomas a déjà traitée brièvement dans la *Somme de Théologie* [2], mais sur laquelle il revient ici avec plus de détails et d'une manière plus approfondie C'est la fameuse question de l'insurrection légitime, qui n'a pas moins occupé les théologiens que les philosophes et les publicistes. Est-il permis de se délivrer d'un tyran ? et si cela est permis, qu'est-ce qui est appelé à exercer ce droit ? Saint Thomas répond affirmativement sur la première question. « Le renversement de la tyrannie, dit-il dans la *Somme* [3], n'a pas le caractère d'une sédition, à moins que ce fait n'arrive si mal à propos, que la masse des sujets souffre un plus grand dommage du renversement de la tyrannie que de la tyrannie même. » Il reproduit la même pensée dans le traité qui nous occupe maintenant, en y ajoutant des développements nouveaux; ce qui prouve qu'elle était bien arrêtée dans son esprit. D'abord, il veut qu'on cherche, autant que possible, à prévenir le mal, qu'on choisisse un roi (par conséquent on a le droit de le choisir), qu'on choisisse un roi digne de la mission qui lui est confiée, digne de la confiance que le peuple met en

[1] Liv. II, ch. III.
[2] *Secunda secundæ*, *quæst.* 2, art. 2, *ad* 3.
[3] *Ubi suprà quæst.* 42, art. 2.

lui ; ensuite, que le gouvernement soit réglé de telle façon, que le roi déjà choisi n'ait aucune occasion de se conduire en tyran ; que son pouvoir soit tempéré à ce point qu'il ne puisse jamais être tenté d'en abuser : *Sic temperetur potestas ut in tyrannidem de facilè declinari non possit* [1]. Si cependant le mal a triomphé de tous les obstacles qu'on lui opposait ; si la tyrannie existe en dépit de toutes les précautions prises pour la prévenir, que faut-il faire ? « Il faut, répond saint Thomas, la supporter, tant qu'elle est supportable ; car on pourrait avoir pis. D'abord l'insurrection peut échouer, et alors le tyran sera plus violent et plus implacable que jamais. En supposant que l'insurrection réussisse, elle peut avoir pour conséquence l'anarchie ou la guerre civile, dont on sortira par une tyrannie nouvelle, pire que la première. » Saint Thomas raconte, à ce propos, l'histoire de cette vieille femme de Syracuse qui priait les dieux pour la conservation de Denis. Elle avait vu tomber sous les coups du peuple un tyran qui valait mieux que Denis, et elle craignait de le regretter lui-même si on lui donnait un successeur. Enfin, selon l'enseignement des apôtres, ce n'est pas assez d'obéir à un bon maître, il faut savoir aussi en supporter un mau vais et souffrir en silence.

[1] *De Regim. princip.*, liv. I, ch. VI.

Cependant la tyrannie peut arriver à un degré où elle n'est plus tolérable pour un homme de bien, parce qu'elle est contraire au bien, parce qu'elle viole toutes les lois divines et humaines et en commande la violation aux autres. Alors, il est permis de la renverser; mais ce n'est pas au premier venu que ce droit appartient. Saint Thomas, bien mieux inspiré que Mariana, condamne formellement le tyrannicide. Il n'admet pas qu'un particulier puisse disposer de la vie d'un personnage public, à plus forte raison d'un souverain. Des méchants pourraient s'arroger le même pouvoir sur la vie des gens de bien. C'est à la société seule, au peuple qui fait les rois, qu'il appartient d'en disposer; et dans quelle histoire saint Thomas va-t-il choisir ses exemples? dans l'histoire romaine, qui nous montre les Tarquins expulsés par le peuple et l'aristocratie; Domitien mis à mort par ordre du Sénat. S'il y a une autorité supérieure à celle du peuple, comme celle des empereurs romains sur toutes les nations soumises à leurs lois, il faut l'invoquer d'abord. Si cette autorité n'existe pas, c'est au peuple tout entier de se défendre lui-même, et enfin si le peuple est impuissant, il remettra sa cause entre les mains de Dieu, juge et arbitre suprême des rois, dont il fait pencher les cœurs où il veut, et qui punit les tyrans.

Si la politique de saint Thomas s'arrêtait ici, il ne s'élèverait pas beaucoup au-dessus des idées de l'an-

tiquité. Il n'aurait fait que reproduire ces idées mêmes, en les tempérant par quelques considérations tirées du christianisme ; mais son traité se termine par une doctrine toute différente, et qui, on peut le dire, rend complétement illusoires, et rejette dans l'ombre ses principes antérieurs. Cette doctrine, c'est la suprématie absolue, par conséquent la suprématie temporelle de l'Église sur tous les États de la terre, du pape sur tous les souverains. Nouvelle preuve que le caractère encyclopédique des œuvres de saint Thomas est plus apparent que réel, que son esprit n'a pas l'étendue qu'on est d'abord porté à lui attribuer. Si les rois, dit-il, règnent sur les peuples ou devraient régner sur eux, Dieu règne sur les rois ! Or, le règne de Dieu sur la terre a été rendu visible par le pouvoir pontifical. D'ailleurs, le but que les rois poursuivent, c'est-à-dire le bonheur terrestre, doit être subordonné à un but plus élevé, la béatitude céleste, la possession de Dieu, le salut éternel. La poursuite de ce but, ou la direction des hommes dans le chemin qui y conduit, telle est la tâche que Dieu a confiée au sacerdoce sous l'autorité du souverain pontife. Donc les rois doivent obéissance au chef de l'Église, en matière temporelle comme en matière spirituelle. Chez les Gentils, le sacerdoce et le culte, n'ayant qu'un but temporel, devaient être subordonnés au pouvoir temporel. Il en était ainsi, même dans l'ancienne

loi. Aussi les prêtres étaient-ils soumis aux rois. Mais il n'en est pas de même selon l'Évangile ; le sacerdoce a un but spirituel ; la royauté n'a qu'un but temporel ; et de même que le temps doit être subordonné à l'éternité et le corps à l'esprit, l'esprit lui-même à Dieu, ainsi la royauté doit être subordonnée au sacerdoce : *Unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti*[1]. La Providence n'a permis dans l'antiquité l'autorité toute-puissante des Druides que pour préparer la suprématie du sacerdoce chrétien sur le pouvoir royal.

La conséquence de cette théorie, c'est la confusion des deux sociétés aussi bien que celle des deux pouvoirs, et la confusion des deux lois ; je veux parler de la loi civile et de la loi religieuse. En effet, supprimez le pouvoir, ou, si vous voulez, les pouvoirs publics dont dépendent la paix, l'ordre, la sécurité du corps social, vous aurez supprimé la société elle-même. Il en faut dire autant de la loi sans laquelle le pouvoir n'est que la force brutale, c'est-à-dire l'anarchie et la violence. Donc, la confusion des pouvoirs, c'est la confusion des deux lois, la confusion des deux sociétés. Cette conséquence est hardiment reconnue ici par saint Thomas. La béatitude céleste, dit-il, étant la loi suprême des individus et des nations, les rois ont le

[1] Liv. I, ch. XIV.

droit et même le devoir d'exiger tout ce qui peut y conduire; ils ont le droit de défendre tout ce qui peut en écarter. Saint Thomas n'ignorait pas sans doute que toute prescription et toute défense émanées du pouvoir suprême, par conséquent ayant force de loi, réclament une sanction pénale. Voilà donc l'empire de la loi et de la force introduit dans le domaine de la conscience; ce que saint Thomas a positivement condamné dans la partie de la *Somme* dont nous avons pris connaissance, ou dans le *Traité des lois*. Nous nous contenterons pour le moment d'avoir pour nous cette autorité; nous nous bornerons à en appeler de l'auteur du *Traité du gouvernement des princes* à celui de la *Somme de théologie*, écrite quelques années plus tard, et nous continuerons l'analyse du premier de ces deux ouvrages.

Les mêmes idées que saint Thomas a développées au nom de la raison, ou tout au moins du raisonnement, en laissant à ses lecteurs la faculté de les combattre par le même moyen, son continuateur anonyme, l'auteur du 2e livre du *Traité du gouvernement des princes*, les présente comme un fait qui a toujours existé, comme une tradition inflexible, aussi ancienne que le monde. Au lieu de considérer le pouvoir comme une condition naturelle de la société, il le définit comme une institution divine; il consacre, sous la forme la plus universelle et la

plus impérieuse qu'on puisse concevoir, le principe du droit divin entendu dans un sens traditionnel. En effet, selon lui, Dieu aurait choisi, dès l'origine du genre humain, une race, un peuple, destiné à commander à tous les autres, investi de l'empire universel, image terrestre du royaume futur, du royaume universel de Jésus-Christ. Mais cette mystérieuse puissance n'est pas toujours restée dans les mêmes mains; elle a passé d'une nation à une autre d'après les ordres exprès de la Providence. Elle commence avec Nemrod et les Assyriens, des Assyriens elle passe aux Mèdes, des Mèdes aux Perses, des Perses aux Macédoniens, de ceux-ci aux Romains et enfin des Romains au souverain pontife Auguste, le premier empereur des Romains, a été le lieutenant de Jésus-Christ; mais le pouvoir des empereurs a cessé ou du moins est descendu au second rang dès que le Christ a institué saint Pierre comme son vicaire. Par conséquent, le vicaire de Jésus-Christ possède le pouvoir temporel aussi bien que le pouvoir spirituel[1]. Pour l'auteur de cet écrit, la suprématie temporelle des papes sur toute la terre n'est pas seulement un droit, comme le pense saint Thomas, parce que la matière doit obéir à l'esprit, le corps à l'âme, les pouvoirs terrestres à l'autorité divine[2]; elle n'est pas seulement une consé-

[1] L. III, ch. XII-XVI.
[2] L. II, ch. X.

quence logique de ce texte de l'Écriture : « Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église... et je te donnerai les clefs du ciel, et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que tu auras délié sur la terre sera aussi délié dans le ciel : » cette suprématie est un fait constaté et consacré par l'histoire. En laissant à part les empereurs païens, nécessairement révoltés contre Dieu, nous la voyons reconnue par Constantin dans la personne de saint Sylvestre, et, à l'exception de Julien, par tous ses successeurs, les empereurs d'Orient et les empereurs d'Occident, jusqu'à l'avénement de Charlemagne. Il y eut alors un nouveau changement, mais un changement accompli par le pape lui-même; l'Empire fut transféré des Romains aux Germains. Cette translation était nécessaire, parce que, du jour que la papauté fut établie, l'empereur n'avait plus que le second rang; il n'était plus que le défenseur, le défenseur armé de l'Église, *advocatus Ecclesiæ, Ecclesiæ defensor*, dans l'ordre temporel. Les empereurs grecs étant trop éloignés et n'ayant plus assez de force pour protéger la papauté contre les Barbares, il a fallu chercher un autre défenseur, un autre lieutenant, et ce titre a été donné à juste titre à Charlemagne. Mais, avant Charlemagne, le pape Zacharie n'avait-il pas dé-

[1] Matth., ch. xxviii.

posé le roi Childéric III au profit de Pépin le Bref? Après Charlemagne, Innocent III n'a-t-il pas ôté la couronne à Othon IV; Innocent IV n'a-t-il pas déclaré Frédéric II déchu du trône? Ainsi, il est établi par l'histoire aussi bien que par le raisonnement et par l'Écriture sainte, que le pouvoir pontifical est au-dessus de tous les pouvoirs, que le pape est dans l'ordre temporel, comme dans l'ordre spirituel, le roi des rois. Avançant hardiment dans la route qu'il s'est tracée, l'auteur de cet écrit n'admet plus par voie de conséquence, il établit directement que la société, la société temporelle, comme la société spirituelle, n'a qu'un but, une seule fin, à savoir : le bonheur, le salut éternel. Donc, tous les actes réclamés en vue de cette fin par le dogme religieux, doivent être exigés par la force, ceux qui lui sont contraires doivent être interdits de la même façon.

Ce système théocratique se lie à un système politique qui en est le complément nécessaire. La monarchie n'est plus représentée comme le gouvernement le plus sage, le plus efficace, le plus utile aux hommes; c'est le seul gouvernement consacré par la main de Dieu; c'est le seul légitime, c'est le gouvernement de droit divin. Chaque peuple doit être soumis à un roi, à un seul chef, comme toute la chrétienté à un seul pape; et le roi doit être investi d'un pouvoir illimité, excepté pour le mal,

c'est-à-dire comme on le voit clairement, pour la violation des lois de l'Église et des ordres du souverain pontife. Dans son emportement en faveur de l'autorité, l'auteur va jusqu'à justifier l'esclavage, tout à la fois, au nom d'Aristote et au nom de saint Augustin : au nom d'Aristote, en montrant qu'il y a deux races d'hommes, l'une née pour commander, l'autre pour obéir ; au nom de saint Augustin, en affirmant que la servitude a sa raison d'être dans le péché originel; que, par le péché, l'homme a perdu ses droits à la liberté. Enfin, non content d'admettre l'esclavage comme une institution de la nature et comme une suite de notre déchéance, il reconnaît un troisième principe de servitude qui lui paraît aussi légitime que les deux autres. La guerre est nécessaire : donc elle est juste ; et, si elle est juste, il faut en accepter les conséquences. Or, une de ces conséquences, c'est le droit absolu du vainqueur sur la vie, sur la personne et sur les biens du vaincu. La liberté n'est pas exceptée de ce droit, puisque l'homme en est devenu indigne par sa corruption, et qu'elle ne saurait, en tout cas, être plus précieuse à nos yeux que la vie. Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur cette opinion de saint Thomas; nous la retrouverons en parlant de son continuateur et disciple, l'auteur du second *de Regimine*.

GILLES DE ROME

Gilles de Rome ou Gilles Colonna (*Ægidius Romanus, Ægidius Colonna)*, ainsi appelé du lieu de sa naissance et de l'illustre famille dont il tire son origine, naquit vers le milieu du XIIIe siècle. Entré de bonne heure dans l'ordre des ermites de saint Augustin, il suivit à Paris, pendant treize ans, les leçons de saint Thomas d'Aquin, dont il adopta et souvent exagéra, tant en politique qu'en théologie, toutes les opinions. Il ne serait pas étonnant qu'il l'eût défendu contre ses premiers adversaires avec toute l'ardeur que peuvent inspirer au disciple d'un tel maître la conviction et la reconnaissance. Cependant il n'est pas sûr qu'il soit l'auteur de l'ouvrage qui a fait tant de bruit, malgré sa médiocrité, sous le titre de *Defensorium libro-*

rum doctoris angelici [1]. Devenu lui-même un maître illustre avec le surnom de *Doctor fundatissimus*, il attira sur lui l'attention du roi de France Philippe III, qui le donna pour précepteur à l'héritier de la couronne. C'est à la demande de son royal élève, qui fut plus tard Philippe le Bel, qu'il écrivit son traité *de Regimine principum* à l'imitation de celui de saint Thomas. En 1285, quand Philippe le Bel, succèdant à son père, fit son entrée dans Paris, c'est lui qui eut l'honneur de le haranguer au nom de l'Université. Nommé archevêque de Bourges en 1294 ou 1295, il demeura en possession de son siége jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à Avignon en 1316, après avoir pris parti pour Boniface VIII contre le prince qui avait été son élève et son bienfaiteur.

Pour se faire une idée plus exacte de l'esprit de Gilles Romain et de celui de son école, il n'est pas hors de propos, avant d'exposer sa doctrine politique, de rappeler quelques-uns des principes de sa philosophie. On y verra la preuve que la philosophie n'était alors qu'un exercice de raisonnement sans influence réelle sur la vie et qu'on pouvait être à la fois libéral en théorie et ultramontain dans la pratique.

Il existe, selon Gilles de Rome, une science hu-

[1] Cologne, in-8, 1624. Il a eu plusieurs autres éditions.

maine complétement distincte de la science divine ou de la révélation, une philosophie entièrement indépendante de la théologie, et qui a sa source première dans la raison. Si elle s'appuie subsidiairement sur l'autorité, elle sait que c'est pour elle une base fragile et incomplète; car nous n'ajoutons foi aux paroles des philosophes qu'autant que nous les avons trouvées raisonnables : *Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt*[1]. Gilles de Rome ne s'arrête pas là : il accorde une telle dignité, une telle puissance à la raison naturelle ou à la philosophie, que ceux des Gentils qui l'ont suivie fidèlement, sont, d'après lui, sauvés de la damnation. « Socrate, dit-il expressément, a pu être un homme de bien et faire son salut : *Potuit Socrates esse bonus homo et salvari in lege naturæ*[2]. A cette haute opinion de la raison, vient se joindre le sentiment de la liberté réconcilié avec l'idée de la grâce. Malheureusement ces beaux principes n'ont exercé qu'une médiocre influence sur l'ouvrage capital dont nous allons nous occuper.

Le *Traité du gouvernement des princes* qui, dans la première édition[3], ne forme pas moins d'un volume in-folio de trois ou quatre cents pages, est tout à la

[1] *Magist. sentent.*, pars I, quæst. I, art. 2.
[2] *Ibid.*, pars. I, sect. XI, quæst. I, art. 2.
[3] Augsbourg, 1473.

fois un ouvrage de morale et de droit naturel. Il se divise en trois livres, dont le premier appartient à la môrale toute seule, à la morale mise à la portée des princes, et où les principes d'Aristote sont subtilement combinés avec ceux du christianisme. Dans le second livre, il est question de la famille, de la propriété, de la domesticité et de l'esclavage, des rapports du mari et de la femme, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs, du propriétaire et de son bien, en un mot, de tout ce qui se rapporte à la vie intérieure, objet de cette science que l'auteur appelle avec Aristote l'*économique*. Enfin le dernier traite de la politique, c'est-à-dire des bases et des fondements de la société, du gouvernement qui convient à l'État, des rapports de l'État avec les citoyens, des gouvernants avec les gouvernés, et des gouvernements entre eux; par conséquent, de la paix et de la guerre. Si ce cadre avait été fidèlement rempli, nous aurions ici, dans une œuvre du XIII[e] siècle, un traité complet du droit de la nature et des gens; mais il s'en faut qu'il en soit ainsi. Le formalisme scolastique prend trop souvent la place d'une discussion sérieuse sur les questions proposées, et malgré la résolution prise par l'auteur de ne croire qu'à la raison toute seule et d'exclure l'autorité des matières philosophiques, nous le voyons beaucoup trop docile à la voix d'Aristote et de ses autres maîtres. Mais ces défauts, inévitables

dans le temps où il vivait, ne l'empêchent pas de penser aussi par lui-même, ne lui enlèvent pas le mérite d'avoir réuni en un tout des éléments épars de tous côtés, et laissent à son œuvre une importance incontestable dans l'histoire de la pensée humaine.

L'auteur se place, dans le premier livre, sur le terrain de la morale en traitant la question du souverain bien, c'est-à-dire du bonheur et de la vertu considérés comme un tout indivisible. Il loue les anciens et particulièrement Aristote d'avoir placé, comme source de bonheur, la contemplation au-dessus de l'action, par conséquent de la vie politique, et l'action au-dessus des plaisirs des sens; mais l'action, selon lui, est impuissante et même dangereuse sans la charité, et la contemplation sans la grâce. Il est parfaitement vrai qu'Aristote et les philosophes anciens, en général, ont ignoré la grâce, mais il est faux qu'ils n'aient pas soupçonné la charité. Ce qu'Aristote appelle du nom d'amitié, c'est le dévouement, l'humanité, un sentiment très-voisin de la charité, que Cicéron a appelée de son véritable nom. Malgré cette inexactitude historique, la théorie de Gilles de Rome renferme autant de vérité que de noblesse, et il a parfaitement raison de rappeler aux princes et aux rois, que ce n'est pas assez pour eux de chercher le bonheur au-dessus des plaisirs, au-dessus des richesses, au-dessus de

la gloire, mais que même l'exercice légitime de la puissance, d'après les règles de la justice et de la charité, ne doit point leur suffire ; que l'âme doit chercher une félicité encore plus haute dans la contemplation et la connaissance de la vérité, dans les actes de la sagesse vivifiés par l'amour de Dieu et s'épanchant sur leurs peuples : car plus est élevé le rang que l'homme occupe ici-bas, et plus il doit chercher à ressembler à Dieu. Si tout en se proposant de rester fidèle à la tâche que la Providence leur a confiée, les grands de la terre ne cherchent pas à s'élever au-dessus d'elle, ils seront incapables de la remplir. Ce sont-là d'admirables maximes et parfaitement à leur place dans un traité de droit naturel et particulièrement de droit politique, car comment espérer qu'on gouvernera les autres, quand on ne sait pas se gouverner soi-même ? Comment saurons-nous ce que vaut l'homme, quelle est sa grandeur, quel est son rang chez nos semblables, quand nous ne voyons pas tout ce qu'il est ou ce qu'il doit être en nous-même ?

Après ces considérations générales sur le but suprême de la vie et sur l'identité du bonheur avec le plus haut degré de perfection morale, après les principes qui s'adressent à la conscience de l'individu, dans quelque condition que la fortune l'ait placé, nous arrivons au livre qui traite de la famille.

La famille, quand on la compare à la société

en général, en est le premier degré ou la forme la plus élémentaire, et, cependant, quand on la considère en elle-même, on voit qu'elle se compose de trois sociétés ou trois sortes de relations étroitement unies les unes aux autres, à savoir : la société conjugale ou les rapports du mari et de la femme; la société paternelle ou les rapports des parents et des enfants; enfin, les rapports du maître et des serviteurs, soit esclaves, soit domestiques à gages, et ceux du propriétaire et de ses biens. Rien de plus intéressant que de comparer, sur ces fondements essentiels de l'ordre moral, la pensée du moyen âge avec celle de l'antiquité.

La société conjugale, dit Gilles de Rome, est naturelle à l'homme, non-seulement parce qu'elle est réclamée par les sens, mais parce que la nature a partagé diversement entre l'homme et la femme les facultés qui distinguent notre espèce, l'homme étant né pour la vie active et la femme pour la vie sédentaire. On se rappelle que c'est la pensée d'Aristote et que Xénophon, avant lui, l'a développée au nom de Socrate d'une manière bien plus riche et plus profonde. Mais voici où le philosophe du moyen âge est supérieur à ses maîtres. Le mariage, dit-il, doit être indissoluble, d'abord dans l'intérêt des époux, parce que hors de cette condition il n'y a ni amitié ni fidélité, et partant point de bonheur intérieur; ensuite, dans l'intérêt des

enfants quand il y en a[1]. A plus forte raison, un seul homme ne doit-il épouser qu'une seule femme et réciproquement. La femme n'est ni aimée ni respectée sous le régime de la polygamie. Un homme, mari de plusieurs femmes, est nécessairement conduit à s'énerver et à s'abrutir, et devient incapable de s'occuper des intérêts publics. Par conséquent, une telle situation convient moins encore à un prince qu'à un simple particnlier. Enfin, les enfants ne sont bien élevés que lorsque le père et la mère s'en occupent ensemble dans un parfait accord. Les oiseaux donnent à l'homme l'exemple de cette touchante sollicitude, que la polygamie rend impossible[2]. Voilà la première fois, à ma connaissance, que la polygamie est attaquée et l'indissolubilité du mariage défendue au nom de la raison et du droit naturel. L'auteur se donne le plaisir de démontrer par les mêmes moyens qu'une femme ne doit pas épouser plusieurs maris. Mais sa tâche ici est trop facile pour qu'on trouve quelque intérêt à connaître ses arguments. J'aime mieux rapporter ceux qui lui servent à combattre les mariages entre proches. Les mariages entre proches parents doivent, selon lui, être interdits, d'abord parce que le mariage détruit le respect qui existe entre certains

[1] L. II, Ire part., ch. VIII.
[2] *Ibid.*, ch. IX.

degrés de parenté; ensuite, parce qu'il faut multiplier au lieu de confondre, et, par conséquent, au lieu de restreindre les motifs d'amitié qui peuvent exister entre les hommes. Les princes surtout doivent éviter la consanguinité dans leurs alliances, afin d'étendre le plus possible les liens qui les unissent entre eux. Ces raisons sont à la fois dignes d'un moraliste et d'un homme politique. On admettra beaucoup moins la crainte de produire, par la confusion du mariage avec la parenté, des passions tellement vives, qu'elles s'empareraient de toutes nos facultés et nous plongeraient dans une sorte de délire. C'est plutôt le contraire qui serait à redouter, comme nous le voyons par l'exemple des cousins et des cousines. On trouvera peut-être que, de la part d'un écrivain ecclésiastique, de la part d'un moine, disciple de saint Thomas, c'est un grand sacrifice à l'esprit du monde que de recommander d'avoir égard, dans le choix d'une femme, non-seulement aux bonnes mœurs et aux qualités de l'âme, mais à la figure, à la taille, à la naissance, à la fortune, aux alliances [1]. Mais il ne faut pas oublier que ces conseils s'adressent particulièrement aux familles régnantes et que le trône, d'après lui, ne saurait être environné de trop de prestige.

[1] Ch. XI.

Voilà le mariage constitué sur les principes les plus généreux et les plus solides. Mais quel est le rang qui appartient à chacun des deux membres de cette petite société? Ici, il faut bien le dire, Gilles de Rome est moins libéral. Il est loin de faire pencher la balance en faveur du sexe le plus faible. Le portrait qu'il trace des femmes nous prouve bien qu'en véritable habitant des cloîtres, il ne les a jamais connues ou ne les a observées que dans l'atmosphère corrompue des cours. Il les peint légères, querelleuses, bavardes et, par-dessus tout, avides de louanges, incapables de garder en rien la juste mesure, tendres et compatissantes jusqu'à la faiblesse, cruelles jusqu'à la férocité, pieuses jusqu'à l'exaltation, ou entraînées dans le torrent de l'impiété, passionnées toujours et enivrées d'elles-mêmes; ce sont, en un mot, des hommes incomplets[1]. Aussi, n'est-ce pas à elles qu'appartient le gouvernement de la maison. Ce n'est point d'après leurs conseils que les hommes doivent la diriger, excepté quand il faut agir promptement; car le jugement de la femme, quoique moins parfait, est plus prompt que celui de l'homme. Ce n'est pas à elles non plus qu'il faut confier ses secrets les plus importants. Cependant, il faut les traiter comme nos compagnes, non comme nos esclaves : *Uxo-*

[1] Ch. XVIII.

rem non se habere ad virum quasi servam, sed quasi sociam [1]. Il faut que chacun honore la sienne selon ses moyens, qu'il l'aime d'un amour épuré et ne lui fasse pas souffrir, s'il la reconnaît vertueuse, les humiliations et la contrainte de la jalousie.

Le but immédiat du mariage, c'est de continuer l'espèce humaine, c'est de donner le jour à des enfants. Les devoirs réciproques des parents et des enfants sont déterminés par leurs rapports mêmes, par la nature et parla sensibilité aussi bien que par la foi et le sentiment du devoir. En donnant la vie à un être de notre espèce, on s'engage à veiller sur lui, à pourvoir à tous ses besoins, à l'instruire et à le défendre jusqu'à ce qu'il soit capable de se suffire à lui-même. Mais cette obligation des parents et surtout du père, est aussi la source de son autorité ; car, comment pourrait-il la remplir si ceux qui en doivent recueillir les fruits ne lui accordent leur respect et leur obéissance?

A l'occasion du devoir que les parents ont à remplir envers leurs enfants, Gilles de Rome trouve le moyen de nous exposer tout un système d'instruction et d'éducation; deux choses qu'il se garde bien de confondre. Son système d'instruction n'a rien d'original et ne mérite pas de nous

[1] Ch. xx.

arrêter, car c'est le système des études pratiquées dans les universités du moyen âge. C'est l'enseignement du *trivium* et du *quadrivium;* du *trivium,* c'est-à-dire de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique; du *quadrivium* ou de la musique, de l'arithmétique, de la géométrie et de l'astronomie. Mais le système d'éducation développé dans ce livre est plus digne de notre attention. Il nous offre les mêmes préoccupations et quelques-unes des idées qu'on rencontre chez les auteurs modernes qui ont traité ce sujet, depuis Rabelais jusqu'à Locke et à Jean-Jacques Rousseau, depuis Rousseau jusqu'à nos jours.

Gilles de Rome distingue trois époques dans l'œuvre de l'éducation : celle de la première enfance, qui comprend les sept premières années de la vie; celle qui embrasse les sept années suivantes, de sept à quatorze ans; et, enfin, celle qui s'étend de quatorze ans jusqu'à l'âge adulte. Pendant la première période, il faut, à part les soins purement physiques, se borner à l'enseignement de quelques fables, de quelques faits historiques propres à exercer la mémoire et l'imagination, et de quelques éléments de musique. Cependant, l'éducation morale ne doit pas être négligée; mais il convient qu'elle soit plus pratique que théorique, qu'elle consiste en exemples plus qu'en préceptes. Il faut faire en sorte que les enfants ne voient ni

n'entendent ce qui ne convient pas à leurs yeux et à leurs oreilles. Il faut écarter d'eux, avec le plus grand soin, les images blessantes et les paroles légères, et surveiller attentivement leurs conversations, leurs gestes, leur maintien, leurs jeux. Parmi les soins physiques, Gilles de Rome comprend une nourriture suffisante, mais simple, et des exercices modérés. La seconde époque réclame une éducation à la fois physique, morale et intellectuelle. Pour l'éducation physique, des exercices variés et des jeux d'adresse; pour l'éducation morale, l'habitude de plier sa volonté à la règle et de gouverner ses appétits; pour l'éducation intellectuelle, plutôt des mots que des choses, des sons et des images que des raisonnements. Enfin dans la troisième époque, il faut développer toutes les facultés à la fois et prendre garde à l'irruption des passions. Le temps est venu de faire de l'adolescent un homme[1]. Gilles de Rome, dans son système d'éducation, n'a pas oublié les femmes; mais il veut qu'on se borne à les sauver de l'oisiveté en les occupant à des ouvrages licites et honnêtes: *Ut nolint otiose vivere, sed ament se exercitari circa opera aliqua licita et honesta*[2]. Dans les conditions ordinaires, ces ouvrages consistent à tisser, à filer, à coudre, à travailler

[1] L. II, IIe part., ch. v-xix.
[2] Ch. xx.



la soie; mais les femmes de trop haut rang pour descendre à ces grossiers travaux, ont la présomption d'étudier les lettres. L'étude vaut encore mieux que l'oisiveté. Au reste, instruites ou non, les femmes ne doivent pas oublier cette maxime d'Aristote : « Le silence est l'ornement des femmes. » L'art du silence est une partie de leur éducation [1].

En traitant de la famille, et particulièrement des devoirs du père envers ses enfants, Gilles de Rome trouve devant lui la question de la propriété, et, par suite, celle de l'esclavage. Le mari et la femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre qu'autant qu'ils vivent ensemble, près du même foyer et des biens qui leur appartiennent. Le père n'est en état de pourvoir à l'éducation, à l'entretien et à l'avenir de ses enfants, qu'à la condition d'en posséder les moyens matériels dans les fruits immédiats, ou dans un résultat antérieur de son travail, dans un patrimoine, ou, comme nous dirions aujourd'hui, dans un capital. Voilà comment la propriété est un élément inséparable de la famille. Mais ce n'est pas assez. Qui peut se flatter de se suffire à lui-même? Qui peut se flatter de n'avoir pas besoin d'auxiliaires, surtout si la famille est jeune et nombreuse, et s'il faut demander à une nature rebelle les ressources nécessaires à son entretien : Voilà la

[1] Ch. XXI.

question de la servitude, dans quelques limites qu'on la renferme, celles de la domesticité ou de l'esclavage.

Avant de s'occuper de la propriété comprise dans le vrai sens de ce mot, ou de la propriété individuelle, il soulève une question plus générale et qui doit avoir nécessairement le pas sur la première. Il recherche les fondements du droit que l'homme exerce sur les choses, sur la nature animée et inanimée, et il le trouve, comme le continuateur de l'œuvre de saint Thomas, dans les facultés mêmes dont nous sommes doués [1]. L'homme, dit cet écrivain, ayant été créé à l'image de Dieu, maître de l'univers, a reçu un pouvoir légitime sur tous les êtres inférieurs à lui. « Tu domineras, lui dit l'Écriture, sur les animaux de la terre, sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel. » Cet empire a été diminué par le péché; mais il n'a jamais cessé de nous appartenir. La raison nous le donne aussi bien que la révélation. Ce qui est plus grand, plus noble, plus précieux, doit dominer sur ce qui l'est moins. Les plantes se servent de la terre comme de leur nourriture, les animaux se servent des plantes, et il est juste que l'homme se serve à la fois des uns et des autres. De plus, les animaux n'ont que les instincts qui les poussent aveuglément à la fin particulière

[1] S. THOM., *de Regimine principum*, l. III, ch. IX.

que chacun d'eux doit accomplir. L'homme possède la raison qui lui enseigne, dans la loi du devoir, une règle et une loi générale. Tous ces arguments, Gilles de Rome les reproduit pour son propre compte, ou peut-être les développe pour la première fois, et, après avoir ainsi démontré le droit de l'homme sur la nature en général, il démontre les raisons qui existent en faveur de la propriété individuelle, sans penser à faire de celle-ci un droit absolu, comme les philosophes modernes. Ces raisons, plutôt politiques que morales, sont au nombre de trois : 1° La propriété individuelle est le seul moyen d'entretenir l'activité et l'émulation de l'homme. La communauté, au contraire, quand elle n'a pas pour but la sainteté, quand elle n'est pas inspirée par le mépris du monde, ne produit que la lâcheté et la paresse; 2° la propriété individuelle est le seul moyen de prévenir les contestations et les luttes qui naissent inévitablement de la communauté ou du partage égal des biens de la terre; 3° enfin, elle préserve la société du désordre et de l'anarchie, qui ne tardent pas à suivre les contestations particulières. Cette défense de la propriété individuelle, empruntée à Aristote, est parfaitement sensée; mais elle ne suffit pas; elle n'est pas digne d'un théologien et d'un moraliste; car, si elle nous montre très-bien que la propriété individuelle est utile, elle ne nous montre pas qu'elle est sainte,

qu'elle est l'expression matérielle de la liberté de l'homme, et la condition extérieure de la famille. Mais que parlons-nous de liberté avec un apologiste de l'esclavage?

Il y a deux manières d'attaquer cette antique plaie de l'ordre social, l'une tirée de la religion, l'autre de la philosophie; l'une fondée sur la charité, l'autre sur le droit. Ce n'est pas trop, sans doute, de les réunir toutes deux; mais pendant longtemps elles sont restées séparées. Quand on recommande aux hommes de s'aimer les uns les autres, de se regarder comme des frères, et quand on fonde cet amour tout humain sur la raison sublime que les hommes sont tous les enfants de Dieu, marqués de son empreinte et son image visible ici-bas, comment supposer que l'un puisse se faire de l'autre son esclave, sa propriété, un vil instrument remis entre ses mains pour servir à ses passions et à ses desseins? Comment supposer qu'il puisse enlever son semblable à la fin suprême qui lui est proposée à lui-même, à l'origine sublime qui le sanctifie et qui est le patrimoine du genre humain? C'est par ce premier moyen, c'est par la charité que l'esclavage est combattu indirectement dans l'Évangile, dans les Épîtres de saint Paul, dans les écrits des Pères de l'Église. « Esclaves, dit l'apôtre des Gentils[1],

[1] *Ad Ephes.*, ch. VI, 5 et 6.

obéissez à vos maîtres charnels comme au Christ, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur. » Il fait plus encore : il renvoie à son maître l'esclave fugitif Onésime avec une lettre d'excuse. Mais c'est lui aussi qui a parlé, avec tant de magnificence et de tendresse, de la charité. C'est lui qui a fait de la charité comme l'âme de notre âme, et le principe de toutes les relations humaines. Les philosophes, d'abord ceux de l'antiquité, Cicéron, Cléanthe, Épictète, et, ensuite, avec beaucoup plus d'autorité, ceux des temps modernes, ont invoqué, contre l'esclavage, la raison et le droit. L'homme, être raisonnable et libre, a été créé, d'après eux, pour une fin qui lui est propre, pour une fin commune à notre espèce, pour une fin universelle et immuable, et non pour être sacrifié aux intérêts variables, aux desseins capricieux d'un maître. Voilà pourquoi, non contents de protester contre l'acte de violence qui ravit à un être humain sa liberté, ils lui refusent le droit de se réduire lui-même en servitude ou de se vendre. Les philosophes n'ont pas prétendu pour cela exclure la charité, ni les défenseurs de la charité n'ont protesté contre le droit.

Malheureusement, s'il y a deux moyens d'attaquer l'esclavage, il y a aussi deux moyens de le défendre : l'un tiré d'un dogme religieux, interprété avec trop de rigueur et séparé de la charité; l'autre, d'un système philosophique, fondé sur une obser-

vation incomplète. Le premier de ces moyens a été employé par saint Augustin, et le second par Aristote. Saint Augustin dit, en effet, dans la *Cité de Dieu* [1], que, selon l'ordre naturel, tel que Dieu l'avait établi d'abord, l'homme n'était pas destiné à commander à l'homme, mais que cet ordre a été renversé par le péché, et que la servitude est devenue le juste châtiment du pécheur : *Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori.* L'esclavage, ajoute-t-il un peu plus loin, est un effet du jugement de Dieu, avec qui il n'y a pas d'iniquité, et qui mesure les peines à la gravité des fautes. L'esclave n'a donc pas le droit de briser ses chaînes ; il faut qu'il attende son affranchissement de la libéralité de son maître. Quant au système philosophique dont nous venons de parler, c'est celui d'Aristote, qui, prenant les effets pour la cause, la dégradation de l'esclave pour les titres de l'oppresseur, la diversité et l'inégalité des familles humaines pour une atteinte portée à l'unité du genre humain, soutient qu'il y a deux races, l'une née pour commander, l'autre pour obéir ; l'une qui nous représente véritablement l'homme, l'autre qui n'est qu'une variété de la brute.

Que fait Gilles de Rome? Il réunit contre la liberté humaine Aristote et saint Augustin. Il déclare

[1] L. IX, ch. xv.

avec celui-ci que l'homme a perdu le droit de s'appartenir à lui-même, depuis qu'il s'est écarté de l'ordre primitif établi par Dieu lui-même dans la nature. Il admet avec Aristote les deux races d'hommes dont je viens de parler, l'une destinée à la liberté, l'autre à la servitude, fait de celle-ci une propriété légitime de la première, la ravale à l'état de chose, ou du moins à l'état de brute, et, joignant l'ironie à l'iniquité, soutient que l'esclavage n'est pas moins utile à l'esclave qu'au maître : car l'esclave, dépourvu de raison et semblable à un aveugle, a besoin d'être dirigé par un homme qui voit clair : dirigé, oui, mais non asservi et abruti[1]. Ce n'est pas encore tout. A cette servitude, qu'il appelle naturelle, l'auteur en joint une autre, purement légale, mais qui ne lui paraît pas moins juste : c'est celle qui se fonde sur le droit de la guerre et qui oblige les vaincus à devenir les esclaves des vainqueurs, à donner leur liberté en échange de la vie. Notre auteur l'admet comme juste en soi, parce que, dans son opinion, elle est utile à la défense de la patrie, elle excite les guerriers au courage, en mettant sous leurs yeux les conséquences terribles de la lâcheté[2].

Il faut dire pour la défense de Gilles de Rome,

[1] L. II, ch. VI.
[2] L. II, IIIe partie, ch. XII-XV.

que cette abominable doctrine ne lui appartient pas en propre; mais elle paraît avoir appartenu à tout le moyen âge; car personne ne l'attaque et nous la voyons, au contraire, formellement enseignée par la grande autorité de l'époque; je veux parler de saint Thomas d'Aquin. Je ne tirerai aucune conséquence de quelques passages de son *Traité du gouvernement des princes*, où on lit[1], que l'Écriture sainte, aussi bien que la nature, nous démontre la légitimité de l'esclavage, *hoc etiam et lex divina præcepit*, que l'empire et la servitude sont proportionnés aux vertus et aux vices des différents peuples et des hommes en général. Ces passages appartenant, l'un à la fin du deuxième et l'autre au troisième livre, n'ont aucun caractère d'authenticité, et appartiennent sans doute à un de ses disciples. Mais saint Thomas a reproduit la doctrine de saint Augustin dans sa *Somme de théologie*. Il dit très-brièvement, mais très-expressément[2], que la servitude est contraire à la nature, mais qu'elle a été introduite dans le monde comme un châtiment du péché, et que dans l'état actuel de l'humanité, elle est justifiée par l'intérêt public. Il la met sur la même ligne que la propriété, qui, dans l'origine,

[1] L. II, ch. x, et l. III, ch. vii.

[2] *Prim. prim.* IX-XCVI, *art.* 4; *prim. secund.* IX-XCIV, *art.* 5.

n'existait pas plus que l'esclavage. Il accorde d'ailleurs à l'homme le droit d'aliéner sa liberté.

Il faut donc laisser cette gloire aux temps modernes, d'avoir contribué plus qu'aucun temps à la défense immédiate de la liberté humaine et à la ruine prochainement consommée de l'esclave. L'esprit moderne, depuis Bodin jusqu'à J.-J. Rousseau, depuis Rousseau jusqu'à Wilberforce, Channing et mistress Stowe, a employé à la fois à cette sainte cause tous les moyens : la philosophie et la religion, la charité et le droit, la raison et la force. A quoi servirait-il de nier ce fait, puisqu'il faudrait nier l'histoire de ces trois derniers siècles? Il y aurait plus de franchise à revenir à la doctrine d'Aristote.

L'idée de la propriété soulève encore une autre question qui tient une grande place dans la vie des peuples, et qui ne touche pas moins à la morale et au droit naturel qu'à l'économie politique, je parle de l'intérêt de l'argent. Quand j'exécute un travail au profit d'un autre, on conçoit que j'en retire un salaire. En livrant une chose qui m'appartient, on conçoit que j'en accepte un autre de la même valeur ou le signe qui en est la représentation, c'est-à-dire l'argent monnayé ou une lettre de change. Mais quand je ne prête mon argent que sous bonne caution, dans le moment où je puis m'en passer, pourquoi me rendrait-on plus que je n'ai donné? Sur cette matière Gilles de Rome et tous ses contempo-

rains, entre autres saint Thomas d'Aquin, avaient une opinion qui ne s'accorde ni avec la justice, ni avec l'intérêt public, parce qu'ils s'appuyaient sur un texte mal compris, au lieu de consulter la raison et l'expérience. Aristote, dans sa *politique*[1], avait dit que l'intérêt qu'on retire de l'argent était, de toutes les acquisitions, la moins naturelle, parce qu'il n'est pas dans ses propriétés de se reproduire lui-même. Ce passage, joint à la défense du Pentateuque de prêter à intérêt à son frère, avait fait croire au moyen âge que le placement intéressé d'un capital était une action à la fois contraire à la raison et à la piété, à la religion et à la science, et tua, pendant toute la durée de cette période, non-seulement le commerce, comme le remarque déjà Montesquieu[2], mais le crédit soit public, soit privé. Saint Thomas parle du commerce en termes très-méprisants, et du crédit avec la simplicité de l'enfance. Il recommande aux princes d'avoir leur caisse toujours bien garnie d'or et d'argent, afin de n'avoir pas besoin de recourir à l'emprunt. Il croit surtout que le dernier degré d'abaissement pour eux serait dans la nécessité de s'adresser à la confiance de leurs propres sujets[3]. Combien nos idées sont changées sur ce point, et quelle puissance, quel

[1] L. II, ch. III.
[2] *Esprit des Lois*, l. XXI, ch. XX.
[3] *De Reg. princip.*, l. II, ch. VII.

éclat le gouvernement de la France n'a-t-il point tirés, pendant les guerres d'Orient et d'Italie, de l'emprunt national! Qu'est-il résulté de l'opinion contraire, de celle que professaient les écrivains du moyen âge? Je laisse de côté son influence sur les relations privées, pour ne parler que de ses effets publics. Obligés d'avoir leurs caisses toujours remplies pour ne pas recourir au crédit, les princes ne reculaient devant aucune exaction, aucune mesure de fiscalité si violente qu'elle fût. Ils écrasaient leurs sujets des impôts les plus exorbitants, et, pour les escompter d'avance, les affermaient à des misérables qui en rendaient le fardeau encore plus lourd. Quand cette ressource devenait insuffisante, ils falsifiaient les monnaies, c'est-à-dire organisaient le vol pour le compte de l'État, et jetaient la perturbation dans toutes les transactions privées. Ou bien, du prêt à intérêt, qu'une opinion irréfléchie représentait comme infâme, on faisait l'objet d'une concession, d'un privilége chèrement vendu, et de cette même concession réputée criminelle, on se faisait un prétexte pour dépouiller et chasser les concessionnaires. Voilà ce qu'a produit le respect aveugle des textes mis à la place de l'expérience et du raisonnement.

Mais la morale est ici complétement d'accord avec l'économie politique, pour condamner les docteurs et les philosophes du XIIIe siècle. Quand je prête mes capitaux, je rends un service auquel je

ne suis pas obligé, et pour lequel je puis demander une compensation ; je cours un risque pour lequel j'ai droit à un dédommagement. Je fais jouir mon semblable d'un travail antérieur représenté par le capital, et pour lequel je n'ai pas un moindre droit à une rémunération, que pour un service présent. Enfin, pendant que mon capital est entre les mains d'autrui et contribue à l'enrichir, je me prive des résultats qu'il pourrait produire entre mes propres mains.

Les fondements et les limites de la propriété, sous quelque forme qu'elle se présente, les rapports des parents et des enfants, ceux du mari et de la femme : voilà toutes les questions qu'embrasse la famille. Après les avoir épuisées, il ne reste plus qu'à s'occuper de la société politique ou des conditions d'existence que la justice et la nature, la raison et l'expérience imposent aux États.

L'État, selon Gilles de Rome[1], est dans la nature aussi bien que la famille ; et Aristote a eu raison de dire que l'homme est un animal politique. L'État est nécessaire, non-seulement à notre conservation physique, mais à notre perfectionnement moral. Quant au gouvernement qui lui convient le mieux, est-il nécessaire de dire que, pour le précepteur de Philippe le Bel, c'est la monarchie hé-

[1] L. III, ch. I-V.

réditaire[1]. Notre auteur met le même soin que saint Thomas à distinguer le monarque du tyran; mais il lui laisse plus de liberté, et l'on reconnaît facilement, dans la part d'indépendance qu'il lui accorde, l'influence du règne de Philippe le Bel. Ainsi, il ne veut pas qu'il ait des vassaux trop puissants, ou qu'il accorde à ses courtisans des fiefs assez considérables pour les soustraire à son autorité, leur inspirer des idées de rébellion et lui susciter en eux des rivaux redoutables. Il ne parle pas non plus de la suprématie temporelle du pape, que, tout à l'heure, dans un autre écrit, il défendra ouvertement. Il distingue avec soin la loi civile, et, par conséquent, l'autorité civile, de la loi et de l'autorité religieuses. La première ne songe qu'à la défense de la société et n'aspire qu'à une perfection relative : encourager toutes les vertus qui peuvent être utiles et empêcher tous les vices qui peuvent être nuisibles à l'ordre social. Il lui suffit d'empêcher le mal dans ses effets, elle ne songe pas à pénétrer dans la pensée : *Prohibet malum, non animum;* elle permet un moindre mal pour empêcher un mal plus grand; par exemple, la prostitution pour prévenir l'adultère. Elle récompense les actions dont la société retire quelque avantage, punit celles qui ont un effet opposé, et ne se mêle

[1] L. III, Ire part., ch, I-IV.

pas des autres. La loi divine, au contraire, se propose la perfection absolue, défend le mal qui est dans la pensée comme celui qui éclate dans les actes, récompense les vertus que la société ignore et supplée en toutes choses à l'impuissance de la loi civile[1].

Plusieurs autres maximes sont également dignes d'être citées, quoique d'un ordre moins élevé. Il faut que le conseil du roi s'occupe activement de la question des subsistances, qu'il examine chaque année quelles sont les ressources alimentaires du pays tout entier et de chaque ville en particulier; qu'il connaisse celles que le pays peut tirer de lui-même et celles qu'il doit attendre de l'importation[2]. Mais ce qui est moins sage, c'est la recommandation de taxer les denrées lorsqu'elles sont devenues trop chères[3]. Notre philosophe parle surtout en termes excellents de la justice, des qualités morales et des connaissances qui conviennent à un juge, de la nécessité d'introduire l'équité dans la loi et de la différence qui existe entre le droit naturel et le droit positif.

Laissant de côté la partie qui traite de l'art militaire et qui n'est qu'une reproduction de l'ouvrage de Végèce : *de re militari*, je ferai remarquer,

[1] L. III, IIe part. ch. XXVII-XXX.
[2] *Ib.*, *ib.*, ch. XIX.
[3] *Ib.*, *ib.*, ch. XX.

avant de finir, que les meilleures parties de ce livre sont celles où l'auteur a osé penser par lui-même et exposer le résultat de sa propre expérience, de ses propres observations; que les autres se recommandent à l'intérêt du philosophe et de l'historien par leur valeur historique; car elles sont l'expression à peu près complète des idées de toute une époque sur le droit, la politique et même l'économie politique; elles nous montrent quelle forte empreinte le génie d'Aristote a laissée sur l'esprit de ce temps, et avec quelle naïveté l'on croyait alors pouvoir concilier avec la morale de l'Évangile les théories souvent si dures du philosophe grec. Mais la science de la politique et du droit naturel n'est pas restée longtemps dans ce cadre général. Une seule question, celle des rapports de la société civile et de la société religieuse, semblait l'absorber tout entière, et c'est là que nous allons la retrouver.

Gilles de Rome, tout le premier, vint rappeler les esprits à cette brûlante discussion, par la vivacité avec laquelle, dans un écrit retrouvé il y a quelques années[1], il releva, après saint Thomas d'Aquin, le

[1] Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté, par Charles Jourdain, chef de division au ministère de l'Instruction publique et des Cultes, in-8°, Paris, 1858. M. Jourdain est l'auteur du beau livre couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. in-8°, Paris, 1858.

drapeau de la théocratie et érigea en principe, je dirais presque en dogme, les prétentions les plus outrées de Grégoire VII. Cet écrit, dont le but est clairement annoncé dans le titre : *de Ecclesiastica potestate*, a été rédigé probablement à Rome pendant la querelle de Boniface VIII avec Philippe le Bel. Nous savons, en effet, que, dès l'origine de ce conflit, l'archevêque de Bourges, quittant son diocèse, se rendit à l'appel du souverain pontife, et c'est à lui qu'est dédié son *Traité de la puissance ecclésiastique*. Je me borne à en signaler les propositions les plus importantes.

Arbitre de l'âme, qu'il peut retrancher de la société des fidèles, le souverain pontife le devient par là même de l'homme tout entier; et, par une conséquence nécessaire, s'il est ici-bas, comme Dieu lui-même, le souverain maître de la créature humaine, pourquoi n'aurait-il pas le même pouvoir sur la société? Il appartient donc au chef de l'Église d'instituer les rois et de les détrôner quand il les juge indignes du rang qu'ils tiennent de lui. Ce que le corps est à l'âme, ce que la matière est à l'esprit, le pouvoir temporel l'est au pouvoir spirituel; ou, pour parler plus exactement, les deux pouvoirs, figurés par les deux glaives, sont dans la main du Vicaire de Dieu, quoiqu'il ne les exerce pas de la même manière. Il retient pour lui le pouvoir le plus élevé, le pouvoir spirituel, tandis que

l'autre est confié par délégation aux princes séculiers, afin qu'ils en usent suivant ses ordres et sous la pression de son contrôle. De là cette maxime qui diffère à peine par l'expression de celle que nous avons déjà rencontrée dans le *Traité du gouvernement des princes* de saint Thomas : « Il est évident que l'art de gouverner les peuples consiste à les coordonner aux lois de l'Église, comme la matière est coordonnée à la forme. » Mais, plus hardi que son maître, l'archevêque de Bourges sait tirer de ce principe des conséquences qui n'ont pas été prévues et qui probablement auraient été désavouées par l'Ange de l'école.

Maîtresse de la société, parce qu'elle est maîtresse de l'homme, maîtresse de l'homme parce que Dieu lui a donné le gouvernement des âmes, l'Église ne peut pas admettre qu'il existe une institution quelconque en dehors de son autorité. Les droits qu'elle exerce sur les personnes, sur les personnes publiques comme sur les personnes privées, atteignent donc nécessairement les propriétés. Nul ne peut posséder légitimement, soit un champ, soit une vigne ou quelque chose que ce soit, s'il ne les possède sous l'autorité de l'Église et de par l'Église. « L'enfant qui recueille la succession de son père est moins redevable à son père qu'à l'Église : car si son père l'a engendré selon la chair, l'Église l'a régénéré selon l'esprit, et autant l'esprit l'emporte

sur la chair, autant les droits que sa régénération spirituelle lui confère l'emportent sur ceux qu'il tient de sa génération charnelle[1]. » De là une autre conséquence encore plus audacieuse, s'il est possible : c'est que les hérétiques, les mécréants, tous ceux qui vivent en dehors de l'Église et même les fidèles, avant d'avoir reçu l'absolution d'un péché mortel, sont absolument indignes de posséder, et au lieu d'être les propriétaires de leurs biens, n'en sont que les détenteurs injustes.

C'est en vain que Gilles de Rome s'efforce, après cela, en conservant encore une ombre de l'autorité civile, de la réconcilier avec l'omnipotence pontificale. Il n'y a pas d'autre conciliation ici, que la suppression d'une des parties, et c'est le cas de dire : *Ubi solitudinem fecerunt pacem vocant.* Au reste, l'illusion ne dure pas longtemps, l'auteur du *Traité de la puissance ecclésiastique* ne tarde pas à reconnaître que la puissance de l'Église, telle qu'il la veut, telle qu'il la conçoit, admet difficilement une limite. C'est assurément ce qu'il y a de plus sensé dans tout l'ouvrage.

En soutenant cette doctrine, Gilles de Rome n'est pas simplement un spéculatif attardé dans les réminiscences du passé, ou dans l'étude du Docteur angélique ; il n'a fait, comme on l'a remarqué avec

[1] M. Jourdain, ouvrage cité, p. 14.

justesse[1], que réduire en système les prétentions exposées dans les trois bulles de Boniface VIII, et quelquefois il les reproduit avec les mêmes expressions. Cele seul, à défaut d'autres causes, suffirait pour nous expliquer la résistance qu'il rencontra. Le siècle du grand Hildebrand et son génie aussi avaient disparu. Ce n'était plus Robert le Pieux ni Philippe Auguste, mais le bouillant Philippe IV, qui occupait le trône de France.

[1] M. JOURDAIN, même ouvrage, p. 17-21.

DANTE ALIGHIERI

Parmi les adversaires les plus fougueux de cette dictature sacerdotale dont la théorie vient de nous être exposée avec tant de franchise par un des plus grands théologiens du moyen âge, et qui, jusqu'à la constitution définitive de la société moderne, n'a pas cessé d'être le rêve de la papauté, nous rencontrons, au début du XIVe siècle, le poëte du catholicisme, l'auteur de *la Divine Comédie*. Mais le poëte du catholicisme est aussi un des premiers champions de la nationalité italienne. L'auteur de *la Divine Comédie* a écrit également le traité *de la Monarchie* (*de Monarchia*).

Pour comprendre le sens et la portée de ce livre, il faut se rappeler dans quelles circonstances il a été écrit ; il faut savoir comment Dante, d'abord Guelfe

emporté, et qui a combattu les Gibelins les armes à la main, a passé ensuite, avec non moins de passion, dans les rangs de ses adversaires. Les Guelfes florentins, victorieux de leurs ennemis, ne tardèrent pas à se diviser entre eux, en donnant naissance à la faction des noirs ou des patriciens, et des plébéiens ou des blancs. Dante, ayant pris parti pour ces derniers, fut vaincu avec eux, dépouillé de tous ses biens, condamné à être brûlé vif, et obligé de chercher son salut dans l'exil. Tout espoir de retour étant perdu pour lui, il se joignit, avec ses compagnons d'infortune, aux blancs de Pistoie et aux Gibelins des villes voisines. Deux circonstances, outre ses ressentiments personnels, contribuèrent à l'affermir dans sa nouvelle opinion : l'enseignement du droit civil de Justinien, alors arrivé à tout son éclat dans l'école de Bologne, et la tentative faite par Henri de Luxembourg ou Henri VII, empereur d'Allemagne, pour ressaisir les droits de l'Empire sur l'Italie.

Le droit romain, qui jamais ne s'était perdu complétement dans l'Occident, et qui, sous différents noms et sous différentes formes, le code Théodosien, le code d'Alaric, l'édit de Théodoric, s'était mêlé au droit barbare et aux coutumes locales ; le droit romain, au commencement du XIIe siècle, après la découverte du manuscrit des *Pandectes* de Justinien, devint l'objet d'un culte universel, qui avait son

centre et comme son temple principal à Bologne. Ce n'est pas ici le lieu de montrer quels furent les effets civils de cette restauration ; mais elle eut une influence politique qui marqua dès ce moment dans l'histoire, une ère nouvelle. Cette influence consiste à rendre l'empereur indépendant du pape pour tout ce qui concerne les affaires temporelles, et par conséquent, à établir une ligne de démarcation entre la société civile et la société religieuse. A côté de cet enseignement, dans la même Université de Bologne, l'étude du droit canon, fondée sur le décret de Gratien, mais singulièrement grossie après lui, établissait le principe contraire, à savoir, la suprématie du pape, en matière temporelle comme en matière spirituelle. S'excitant par le voisinage et par la lutte, les deux écoles, les légistes et les décrétistes, comme on les appelle, ou les légistes et les canonistes, étaient arrivés aux conséquences les plus extrêmes de leurs principes. Tandis que les derniers arrivaient par la doctrine de saint Thomas, jusqu'à assimiler le pouvoir laïque à la matière nécessairement condamnée à l'obéissance, et le pouvoir pontifical à l'esprit, les premiers, enivrés des textes de Justinien et des vieux jurisconsultes romains, représentaient l'empereur comme la loi vivante, comme le droit incarné, comme la justice devenue visible dans un homme, comme le roi des rois sur la terre, image du Roi des cieux.

Dante, pendant son exil, entre les années 1304 et 1306, entendit développer ces idées sur les bancs de l'Université de Bologne, et les adopta avec la même passion, avec le même emportement d'esprit qu'il apportait en toutes choses. Nous en trouvons les preuves dans son poëme intitulé *Convito* [1], où il adresse à ses adversaires ces paroles insultantes : « O brutes! les plus stupides et les plus viles qui existent! soyez maudits, avec votre présomption, et tous ceux qui se fient à vous! » *O istoltissime e vilissime bestiuole! maladetti siate voi e la vostra presunzione, e chi a voi crede!* Ces idées sont restées, depuis ce moment, la religion politique de Dante; car nous les retrouvons, sous une forme presque aussi âpre, dans le seizième chant du *Purgatoire*. On me permettra d'emprunter ce passage à la belle traduction de M. Louis Ratisbonne.

Jadis, versant au monde et ses biens et ses joies,
Rome avait deux soleils pour éclairer deux voies :
Les chemins de la terre et la route du ciel.

Des deux lumières, l'une est par l'autre obscurcie,
Au bâton pastoral l'épée est réunie,
Et joints par force ensemble, ils vont de mal en pis.

. . . .

Proclame désormais que l'Église romaine,
Confondant deux pouvoirs, avec sa charge humaine
A versé dans la boue et souillé son fardeau.

La même pensée est exprimée avec encore plus

[1] V. 167.

d'énergie dans le vingt-septième chant du *Paradis*. C'est saint Pierre qui parle.

Avons-nous, Clet et Lin et moi, le premier Pierre,
Nourri de notre sang l'Église notre mère,
Pour la faire servir à recueillir de l'or?

Non, c'était pour gagner cette immortelle vie,
Que Calixte et qu'Urbain, et que Sixte et que Pie,
Ont répandu leur sang après beaucoup de pleurs.

Nous n'avons pas voulu que nos successeurs fissent,
Du peuple des chrétiens, deux parts, et qu'ils les missent
A droite ou bien à gauche, au gré de leurs fureurs!

Ni que les clefs du ciel, que Dieu m'a confiées,
Comme un signe sanglant fussent armoriées
Sur un drapeau levé contre des baptisés!

Ni qu'on fit de mes traits des cachets sacriléges,
Pour sceller un trafic de menteurs priviléges!
Que de fois j'en rougis dans mes feux embrasés!

Sous l'habit du pasteur, des loups couvrant leurs rages,
C'est ce qu'on voit d'ici, dans tous les pâturages.
O Dieu, pourquoi laisser la foudre ainsi dormir?

Mais il n'est pas probable que cette conversion appartienne tout entière aux professeurs de Pandectes; les circonstances politiques, comme je l'ai dit tout à l'heure, doivent y avoir contribué pour une très-grande part. Quelle était, en effet, dans ce moment, la situation de l'Italie? une multitude de républiques, ennemies les unes des autres et comptant chacune, dans son propre sein, des factions irréconciliables, obligées, ou du moins n'ayant pas

honte d'appeler à leur secours les armes de l'étranger ; les Guelfes et les Gibelins enveloppant, par-dessus les autres divisions, la Péninsule entière ; le royaume de Naples divisé et tombé sous la domination étrangère ; la seule autorité centrale, le pape réfugié à Avignon ; au milieu de ce chaos, un homme qui prétend rétablir l'ordre et l'unité sous l'humiliation infligée à l'amour-propre national ; Henri VII, qui vient de franchir les Alpes avec l'espérance de rétablir dans tout l'Occident l'unité du pouvoir impérial ; est-il étonnant que Dante se soit fait Gibelin par patriotisme italien ? Henri de Luxembourg, c'est, avec des attributions moins sanglantes, le prince que réclamait Machiavel. Il l'accueille avec transport, il l'appelle le ministre de Dieu et le fils de l'Église, *ministro di Dio e figliuolo della Chiesa ;* enfin, c'est pour sa défense qu'il a écrit le traité que nous allons examiner, dans l'année même de la mort de Henri VII, en 1313. Publié quelques années plus tard, il a été dédié à Louis de Bavière, successeur de Henri VII.

J'ai dû montrer quelle était sa propre situation et cellede son pays, quand Dante composa son traité sur la Monarchie ; mais il ne faut pas s'attendre à y trouver ce que nous appellerions un écrit de circonstance. Les événements l'ont inspiré ; mais les idées générales qu'on peut emprunter à la philosophie, à la théologie et à l'histoire, en forment

comme la substance; ce qui ne l'empêche pas d'être en même temps un tableau fidèle des opinions et des disputes du temps.

Il se divise en trois parties, qui ont pour but de répondre à autant de questions distinctes : 1° La monarchie temporelle, la monarchie universelle, telle qu'elle est représentée par l'Empire, est-elle nécessaire ou non au bonheur du genre humain? 2° Le peuple romain, qui a exercé cette monarchie universelle et qui lui a donné sa dernière forme dans le pouvoir impérial, l'a-t-il possédée légitimement? a-t-il pu la transmettre à ceux qui l'ont possédée après lui, c'est-à-dire aux empereurs d'Occident? 3° L'autorité de l'empereur dépend-elle de Dieu immédiatement ou du Vicaire de Dieu? Est-elle indépendante ou vassale de la papauté? Ces questions sont aujourd'hui loin de nous, et l'on peut, sans risquer de passionner les esprits, rapporter les solutions qu'elles ont reçues dans un livre écrit par le poëte du catholicisme. D'ailleurs, à la place de l'empereur, mettez l'autorité civile; à la place du souverain pontife, mettez l'autorité religieuse, et vous vous trouverez placé sur le terrain abstrait de la raison et du droit naturel.

Pour répondre à la première question, Dante établit d'abord que la monarchie temporelle, que la monarchie universelle est nécessaire à la paix, à l'accord constant des individus et des États, et que

la paix elle-même est l'état le plus heureux du genre humain, le plus favorable à la civilisation et au développement de l'intelligence. D'ailleurs, ne voyons-nous pas qu'à l'imitation du corps, dont tous les membres sont soumis à une seule âme, à l'imitation de l'univers qui est soumis à un seul Dieu, et à l'imitation de Dieu lui-même, qui est l'unité parfaite, le genre humain a été ordonné pour l'unité? Le genre humain ne subsiste que par la justice, et la justice n'a de force que dans les mains d'un seul, qui joint à la volonté du bien une autorité toute puissante. Mais le monarque universel, armé de la toute-puissance, désire-t-il nécessairement le bien? Oui, nous répond Dante; car le contraire est impossible. Celui qui est parvenu à ce rang suprême, n'ayant plus rien à désirer pour lui-même, attache nécessairement son ambition et toutes ses facultés à faire le bien des autres. N'ayant point de rivaux, n'ayant pas d'égal, il est sans envie, sans jalousie, sans haine; il ne peut éprouver pour ses semblables que de l'amour. Or, s'il en est ainsi, la monarchie universelle n'est pas seulement la garantie de la paix, elle est aussi le meilleur gage de la liberté, car elle communique à tous les pouvoirs inférieurs et qui émanent d'elle, les mêmes sentiments de justice, de bienveillance, d'amour, dont elle est animée. L'histoire est là pour nous en fournir la preuve. A-t-il jamais existé un gouvernement

meilleur, plus bienveillant et plus juste que celui d'Auguste, quand l'univers entier obéissait à ses lois? Il est difficile de concilier avec cette doctrine l'âpre amour que Dante a toujours conservé pour sa ville natale, c'est-à-dire pour une république dont les institutions jalouses tolèrent à peine les pouvoirs qu'elles ont elles-mêmes consacrés. Mais il y a des instants de découragement ou de colère où les âmes les plus nobles, surtout si elles joignent la passion à l'intelligence, passent brusquement d'une extrémité à l'autre, des excès de la liberté à ceux de l'autorité. D'ailleurs la liberté existait moins sous le régime que Dante abjure que sous le gouvernement le plus absolu.

Cette monarchie universelle qu'il implore et qu'il vient de nous peindre avec de si séduisantes couleurs, elle n'est pas une utopie aux yeux de Dante, elle a longtemps existé sur la terre, mais dans les mains de toute une nation, elle a appartenu au peuple romain. Le peuple romain avait-il des droits à cette haute faveur? Ici se présente la seconde question que Dante s'est proposée. Le peuple romain, dit-il, a été investi à juste titre de l'empire de la terre, d'abord par droit de naissance : car il n'y a eu jamais de plus noble race. Il se compose des descendants d'Énée, qui comptait parmi ses aïeux des princes de toutes les parties du monde ; Assaracus, représentant de l'Asie, Dardanus, représentant de

l'Europe et Atlas, représentant de l'Afrique. La terre entière était donc son légitime héritage. De plus, les miracles dont l'histoire romaine est remplie, nous attestent que Dieu lui-même l'avait choisi pour régner sur les autres nations. Le bouclier tombé du ciel sous le règne de Numa, la tempête qui empêcha Annibal de profiter de sa victoire, et tant d'autres prodiges non moins incontestables ne peuvent avoir que cette signification. Le peuple romain méritait cette protection divine par sa grandeur d'âme et le but qu'il assignait à sa puissance. C'était un peuple saint et généreux, qui, libre de toute passion étroite, de toute cupidité, de toute ambition vulgaire, ne soumettait le monde que pour lui donner la paix et la liberté de le gouverner par de bonnes lois. Comment ne pas croire à son désintéressement, quand on lit la vie des Fabricius, des Brutus, des Décius, des Camille, des Mucius Scévola, des Scipion, des Caton, et de tant d'autres, non moins dignes de notre admiration. Il a été destiné au gouvernement du monde par sa nature même, comme l'atteste ce vers de Virgile (Virgile était une autorité pour Dante),

Tu regere imperio populos romane, memento.

Il en a été déclaré digne par le jugement de Dieu, par le duel judiciaire. En effet, l'histoire romaine

peut être considérée comme un long duel où les descendants d'Énée ont la victoire sur tous leurs rivaux. D'abord c'est Énée lui-même qui l'emporte sur Turnus, puis ce sont les Horaces qui triomphent des Curiaces, c'est Fabricius qui est le vainqueur de Pyrrhus, et Scipion, d'Annibal ; c'est un combat à mort entre les Romains et les Sabins, entre les Romains et les Samnites; et toujours la voix de Dieu prononce en faveur de Rome. Le Christ est né dans les limites et pendant la durée de l'empire romain ; donc il a déclaré cet empire légitime. C'est un tribunal romain qui a prononcé contre lui en dernier ressort; donc, il a reconnu ce tribunal comme compétent, et comme juste la législation d'après laquelle il a été jugé. Ne fallait-il pas d'ailleurs que, pour racheter le genre humain, il fût condamné par une autorité qui commandât au genre humain? Dante ne le dit pas, mais c'est le but visible et la conséquence nécessaire de son argumentation, les Italiens sont les héritiers des Romains; donc les Italiens ont les mêmes droits. Les Romains ont remis leur autorité, par voie d'élection, entre les mains d'un empereur ; donc les Italiens du XIVe siècle peuvent agir de même, et substituer en leur lieu et place Henri de Luxembourg.

On demeure confondu de voir un écrivain catholique, l'auteur de *la Divine Comédie*, nous représenter le peuple romain, l'oppresseur de la terre,

le persécuteur du nom chrétien, comme le peuple saint, comme le peuple de Dieu, au mépris des Écritures qui ont donné ce titre et ce rang à la race d'où est sorti Jésus-Christ. Mais Dante n'est pas le seul de son temps qui ait soutenu cette opinion. Nous la trouvons également au commencement du troisième livre du *de Regimine principum* de saint Thomas[1] où l'on dit que le peuple romain, par son amour de la patrie, une des formes de la charité, par son amour de la justice, par la sagesse de ses lois, les meilleures qui aient existé sur la terre, et que saint Paul préférait à celles de son propre pays, (c'est-à-dire à la législation révélée du Pentateuque), a mérité de régner sur toute la terre. Seulement la conclusion que l'on tire de cette apothéose, est en faveur du pape, au lieu d'être en faveur de l'empereur. On dit que le pape étant l'héritier des empereurs romains par la donation de Constantin, doit exercer la même autorité qu'eux dans l'ordre temporel et dans l'ordre spirituel. C'est précisément contre cette proposition qu'est dirigée la troisième et dernière partie du *Traité de la monarchie*, et à vrai dire elle est moins une démonstration directe de la thèse soutenue par Dante et par les légistes, qu'une réfutation des arguments de ses adversaires, les décrétistes. Sous ce rapport, elle se recommande

[1] Ch. IV et V.

particulièrement à notre intérêt. Elle nous montre que dans ce temps-là les questions les plus vivantes, les plus sérieuses, sont encore des questions de texte, où la dialectique la plus subtile, disons le mot, la plus puérile, est également mise en usage par les deux partis et dissimule leur véritable pensée.

Un des grands arguments des décrétistes était tiré de ce passage de la Genèse où l'on dit que Dieu fit deux grands luminaires, un plus grand pour éclairer pendant le jour et un plus petit pour éclairer pendant la nuit. Ces deux luminaires sont le pape et l'empereur, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, dont le premier est représenté par le soleil et le second par la lune. Or, de même que la lune reçoit sa lumière du soleil, ainsi le pouvoir temporel reçoit son autorité du pouvoir spirituel. A cela que répond Dante? Ces deux luminaires, dit-il, ne peuvent pas s'appliquer à l'homme, à la société humaine; car ils ont été créés le quatrième jour et l'homme le sixième. Dans l'hypothèse que l'on combat, ils représentent non l'essence de la nature humaine, mais ses accidents; car le pouvoir est un accident dans notre existence. Or, comme l'enseigne Aristote, les accidents ne peuvent exister avant le sujet. De plus, les deux pouvoirs ont été institués pour remédier au péché originel. Mais le quatrième jour de la création, l'homme n'existait pas encore, et, par conséquent, n'avait point péché.

Un second argument des décrétistes est que le patriarche Lévi, le père de la tribu sacerdotale, est né avant Judas, le père de la tribu royale ; donc le sacerdoce est supérieur à la royauté et à l'empire. Le fait est vrai, répond Dante, mais la conclusion est fausse ; l'antériorité de naissance ne suppose pas la supériorité en dignité et en pouvoir ; autrement le premier rang devrait appartenir à Ruben. On peut être à la fois l'aîné et le plus petit, le plus jeune et le plus grand. D'ailleurs, le pouvoir impérial n'a-t-il pas existé sur le trône d'Auguste avant la papauté?

Un troisième argument des défenseurs de la suprématie pontificale est que Saül a été élevé sur le trône et ensuite déposé par Samuël, agissant au nom de Dieu. Saül n'est-ce pas le prêtre, l'image du pape qui a le droit de nommer et de déposer les rois? Saül, répond Dante, a agi de cette façon, dans une circonstance déterminée, par les ordres exprès de Dieu; donc ce n'était pas chez lui un pouvoir permanent et inhérent à sa personne. Il a agi non comme Vicaire de Dieu, mais comme son légat spécial, ou comme un nonce chargé d'un mandat particulier.

Si on lui oppose ces paroles de l'Évangile : « Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église ; — je t'ai donné les clefs du ciel, et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel, » etc., Dante répond qu'il s'agit ici des clefs du ciel, non

de celles de la terre, c'est-à-dire du pouvoir spirituel et non du pouvoir temporel. Il nie la signification mystique qu'on a voulu donner aux deux glaives dont parle saint Luc.

Passant de l'Écriture sainte à l'histoire, l'auteur du *Traité de la monarchie* nie la donation de Constantin, par cette double raison que Constantin n'avait pas le droit d'aliéner les droits et les propriétés de l'empire, et que l'Église n'avait pas le droit d'accepter cette aliénation. Pourquoi, en effet, le pouvoir impérial est-il institué? Pour défendre le territoire et les lois de l'empire. Tous ses droits résultent de là, il n'en a pas d'autres. Si, donc, il abandonne son devoir, il perd par là même tous ses droits, et tous ses actes sont nuls. Les droits et le territoire de l'empire sont perpétuels et inaliénables. D'un autre côté, l'Église n'a aucune qualité pour recevoir des biens et une juridiction temporels, car il est écrit: « Ne possédez ni or, ni argent. » Le pape n'est pas le propriétaire, mais l'usufruitier, le dispensateur des biens qu'on lui a confiés pour le profit de l'Église.

Le pape Adrien a-t-il élevé Charlemagne sur le trône impérial de l'Occident, avec la charge d'être l'auxiliaire, le défenseur de l'Église, *advocatus Ecclesiæ?* Dante répond que le fait ne constitue pas le droit, et qu'on pourrait prouver de la même manière que l'Église dépend de l'empereur;

car l'empereur Othon, après avoir rétabli Léon sur le siége pontifical, déposa Benoît et le condamna à l'exil. Dante aurait pu ajouter à cet exemple celui de Henri III, qui, de sa propre autorité, avait fait trois papes.

En définitive, quelle est la conclusion du poëte ? Va-t-il embrasser l'opinion contraire à celle qu'il a combattue? Va-t-il ouvrir la voie aux révolutionnaires et aux hérétiques dont nous aurons bientôt à nous occuper, aux Marsile de Padoue, aux Michel de Césène, aux Guillaume Ockam et à tous les franciscains déchaînés contre le pape Jean XXII ? Non ; quoiqu'il paraisse légèrement imbu des idées exaltées de l'ordre de saint François, il veut rester dans les limites de l'orthodoxie catholique. Il ne veut pas que l'empereur soit le vassal du pape ; il ne veut pas non plus que le pape obéisse aux ordres de l'empereur. Il demande que tous deux, relevant immédiatement de Dieu, restent indépendants l'un de l'autre et s'unissent pour le bien de la chrétienté.

Dante, comme on vient de le voir, ne cesse pas d'être poëte quand il croit parler en jurisconsulte et en homme d'État. La monarchie universelle, telle qu'il nous la représente, n'a jamais existé et n'existera jamais. Le peuple romain, tel qu'il le peint, n'est pas celui de l'histoire, et l'empereur, qu'il appelle au gouvernement de l'Italie, n'a aucune ressemblance avec Henri de Luxembourg, prince

faible et déloyal qui, par le serment de Lausanne, prêté en 1310, dans l'espérance d'être sacré par Clément V, se faisait le vassal et le serviteur de la papauté. C'est la destinée ordinaire des hommes d'imagination, quand ils descendent au milieu des faits, soit pour les juger, soit pour les conduire, d'être dupes de leurs illusions.

Tel n'est pas le reproche qu'on peut faire à l'auteur du *Traité des deux puissances (de utraque potestate)*. Théologien et jurisconsulte consommé, également instruit dans le droit civil et dans le droit canon, et, de plus, homme d'expérience, il sait ce qu'il veut, même quand il couvre sa pensée de l'enveloppe pédantesque de l'école ; il voit clairement le but qu'il poursuit et n'appelle à son aide la fiction que pour donner plus de force à ses arguments. La cause qu'il entreprend de défendre, ce n'est pas celle du peuple et des empereurs romains, ou, comme dirait un utopiste moderne, en conserservant l'idée de Dante, le futur *omniarque* du globe ; c'est celle du pouvoir laïque tel qu'il est alors constitué dans l'Occident par l'empire et par la royauté, et surtout par la monarchie française.

Le *Traité des deux puissances* a été rédigé en 1304, peut-être en 1303, à l'occasion de la correspondance médiocrement diplomatique et encore moins amicale qui a été échangée entre le pape Boniface VIII et le roi de France Philippe le Bel.

Tous les manuscrits du XIV[e] et du XV[e] siècle qui renferment cet ouvrage, ainsi que le recueil de Goldast[1], l'attribuent à Gilles de Rome; et cette opinion est devenue unanime chez les écrivains gallicans, y compris Bossuet. Mais, ainsi qu'on l'a remarqué[2], il est de toute impossibilité que l'auteur du *Traité de la puissance ecclésiastique* soit également celui *des Deux puissances*. Mais à qui donc faut-il en faire honneur? Est-ce au chancelier Nogaret? Au conseiller du parlement, Guillaume de Plasian? Il serait téméraire de l'affirmer, d'autant plus que ces deux personnages, si on les juge par l'acte d'accusation qu'ils rédigèrent contre Boniface VIII, ne brillaient point par la modération. Or, la modération est une des qualités dominantes du *de utraque potestate*. Il défend les droits du trône sans manquer de respect aux attributions spirituelles du saint-siége. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'il a été écrit par un des légistes qui avaient alors tant de crédit à la cour du roi de France.

En voici le début, qui mérite d'être cité textuellement : « Il s'agit de savoir si la dignité pontificale et la dignité impériale ou royale sont deux puissances distinctes l'une de l'autre; ou, ce qui revient au même, si le souverain pontife a une juridiction

[1] *Monarchia sancti Imperii*, tome III, p. 106.
[2] M. Jourdain, ouvrage cité plus haut.

absolue et une autorité constante, tant sur les choses temporelles que sur les spirituelles, par conséquent, si les princes temporels lui sont subordonnés même temporellement. On sontiendra que les deux puissances sont distinctes et que le pape n'a pas d'autorité en matière temporelle. On démontrera cette proposition : 1° par des raisons tirées de la nature *(per rationes physicas)*, c'est-à-dire par des arguments philosophiques; 2° par des raisons théologiques; 3° par le droit canon; 4° par le droit civil. » Il est impossible de rien imaginer de plus net, de plus ferme, de plus clair.

Les raisons philosophiques invoquées par notre auteur présentent cette singularité, qu'elles sont tirées d'Aristote. Aristote pris pour arbitre dans la question des attributions du saint-siége! Mais il ne faut pas oublier que, pendant toute la durée du moyen âge, Aristote était la personnification de la nature et de la raison, ses livres, la raison écrite ou la voix même de la nature; en sorte que tout ce qui paraissait raisonnable ou naturel devait nécessairement s'appuyer sur un passage de ses écrits : on n'avait pas encore appris à marcher sans bâton ou à raisonner sans le secours d'un texte. Mais, pour qui ne s'arrête pas à la forme, cette manière d'argumenter cache souvent des idées très-sérieuses. C'est précisément ce qui arrive ici. Notre légiste, pour démontrer la distinction des deux pouvoirs, in-

voquant un passage du *Traité de l'âme*[1] qui dit que deux facultés sont distinctes quand elles diffèrent par leurs actes, par leurs objets et par leurs fins, exprime une pensée très-juste et qui est ici parfaitement à sa place. Il soutient que le pouvoir spirituel ou le pouvoir temporel, ne se manifestant pas par les mêmes actes, puisque l'un parle et enseigne, tandis que l'autre agit et commande; ne s'appliquant pas aux mêmes objets, puisque l'un s'adresse aux choses éternelles, l'autre aux choses de ce monde; ne poursuivant pas la même fin, puisque l'un veut le bonheur éternel et l'autre le bonheur et la tranquillité dans ce monde; que ces deux pouvoirs ne peuvent pas plus se confondre en un seul par la subordination absolue du second au premier, que l'ouïe ne peut se confondre avec la vue ou avec le toucher, et les sens avec l'intelligence. Celui qui sera propre à l'une de ces fins, n'aura aucune aptitude pour atteindre l'autre. Ainsi comprise, et elle ne peut pas l'être autrement, l'argumentation de notre auteur est irréfutable.

La voix de la nature et de la raison est confirmée par celle de la révélation ou de la théologie, c'est-à-dire qu'aux textes d'Aristote viennent se joindre ceux de l'Écriture sainte, et ces passages, soit qu'ils appartiennent à l'Ancien ou au

[1] Liv. II.

Nouveau Testament, forment comme le fond commun des discussions politiques du moyen âge, d'où elles ont passé au protestantisme, à l'Église gallicane et jusqu'à quelques-uns des philosophes du XVIIIe siècle. Il n'est donc pas indifférent pour nous de les connaître.

« Au commencement, dit la Genèse, Dieu créa le ciel et la terre. » Le ciel, selon saint Augustin, c'est la créature spirituelle ; la terre, c'est la créature matérielle. Or, deux ordres de créatures, deux mondes si différents demandent aussi deux gouvernements différents et doivent être dirigés par deux pouvoirs complétement distincts l'un de l'autre; donc le pouvoir spirituel n'a aucune suprématie en matière temporelle.

Quand on lit un peu plus loin, dans le même livre, que Dieu sépara la lumière des ténèbres, cela signifie encore, selon saint Augustin, la séparation du monde spirituel et du monde matériel. Des mêmes prémisses on a donc le droit de tirer la même conclusion. Les deux luminaires ne sont qu'une autre image de la même idée, et nulle part nous ne voyons que le soleil ait prétendu éclairer la nuit. Cette supériorité apparente, reconnue au saint-siége et à laquelle on n'accorde rien de plus qu'une métaphore, rappelle un peu cette recommandation de Voltaire : « Baisons les pieds au saint-père et lions-lui les mains. » Mais continuons

d'exposer l'argumentation de Gilles de Rome.

Dans l'Ancien Testament, dit-il, les deux pouvoirs étaient séparés, puisque le roi ne pouvait remplir les fonctions du prêtre, ni le prêtre celles du roi. A plus forte raison en doit-il être ainsi dans la nouvelle alliance où le souverain pontife représente un plus haut degré de perfection morale, une spiritualité plus haute et plus sainte que le grand prêtre des Hébreux.

Nous voyons encore dans l'Ancien Testament que la tribu sacerdotale, la tribu de Lévi n'avait aucun héritage en Israël, c'est-à-dire aucune propriété; à plus forte raison en doit-il être ainsi des prêtres du Christ, du sacerdoce spirituel et surtout du chef de l'Église.

C'est en effet ce qu'enseigne l'Évangile, où le Christ recommande aux apôtres de n'avoir ni or ni argent, et leur enseigne cette maxime : « Que celui d'entre vous qui veut être le plus grand soit le serviteur de tous les autres. » Nous lisons encore, dans saint Jean, que le Christ se déroba au peuple, qui le cherchait pour en faire un roi. Or, ce que le Christ a refusé pour lui-même, peut-il le demander pour son vicaire? Nous lisons encore, dans l'Évangile, ces paroles : « Il n'y a pas de disciple au-dessus du Maître, ni d'esclave plus grand que celui qui lui commande, ni le lieutenant n'a plus de pouvoir que celui qu'il remplace. » Nous lisons dans

saint Luc [1], qu'invité à partager un héritage entre un homme et son frère, le Christ a répondu : « Homme, qui m'a constitué juge et arbitre au-dessus de vous? » Le Christ a dit enfin : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu ; » donc, le royaume de Dieu et celui de César sont deux royaumes à part. Le Christ a donné à saint Pierre les clefs du ciel ; il ne lui a pas donné celles de la terre.

Je ne suivrai pas l'auteur anonyme dans la discussion qu'il établit sur différents articles des Décrétales, et moins encore sur les textes que sur les gloses du droit civil adoptées par l'école de Bologne. Je me contente de faire remarquer que les arguments puisés à ces deux sources ne forment encore, avec tout ce qui précède, que la préface de l'ouvrage, ou une première partie, où la question est examinée d'un point de vue général. Dans une seconde partie, qu'on pourrait regarder au besoin comme un nouveau traité sur le même sujet, elle est reprise en détail et décomposée dans tous ses éléments. L'auteur se propose de prouver : 1° que les deux pouvoirs sont également d'institution et d'origine divine ; 2° qu'ils sont parfaitement distincts et indépendants l'un de l'autre ; 3° que le pouvoir spirituel est de telle nature qu'il n'a aucun droit sur

[1] Ch. XII.

les choses terrestres ou temporelles; 4° que la sphère dans laquelle chacune des deux puissances est souveraine, est facile à déterminer; 5° que la même indépendance que l'on réclame pour l'empereur appartient au roi de France.

Le pouvoir temporel est d'institution divine aussi bien que le pouvoir spirituel; car on lit dans l'Écriture sainte : « Par moi, les rois règnent, » et saint Paul a dit : « Tout pouvoir vient de Dieu, *omnis potestas ex Deo.* » Enfin, le premier livre des Rois nous montre Saül élevé sur le trône d'Israël par le choix et les ordres de Dieu.

Les deux pouvoirs sont distincts; car, ainsi qu'il y a un corps et une âme, dont chacun a sa vie propre et son principe particulier, sa nourriture à part, de même il y a une société spirituelle et une société temporelle qui réclament des gouvernements, des lois, des pouvoirs différents; car ils n'ont ni les mêmes intérêts, ni les mêmes besoins, ni la même fin à poursuivre. La société temporelle veut un bras énergique qui la défende à la fois contre les crimes du dedans et les ennemis du dehors, qui fasse respecter les lois et maintienne la paix publique. La société spirituelle a surtout les yeux fixés sur le ciel, sur l'éternité, et réclame le salut des âmes. Elle a besoin de pasteurs qui lui en montrent la voie, et d'un pasteur suprême qui conduise tous les autres. Les deux sociétés et les deux puissances sous les-

quelles elles sont placées, sont représentées par les deux glaives, le glaive spirituel, qui n'est pas autre chose que la parole, et le glaive matériel, qui est le droit de vie et de mort. Jamais ce dernier n'a été dans les mains, soit de Jésus, soit des apôtres.

Le troisième point étant à peu près identique au second, et ne donnant lieu qu'à d'abondantes citations de l'Écriture sainte, je passe sur-le-champ au quatrième, qui est sans contredit le plus difficile. Aussi, il s'en faut bien que l'avocat de Philippe le Bel l'ait traité convenablement. Il distingue, dans l'exercice des deux pouvoirs, trois sortes de causes ou d'affaires, comme nous dirions aujourd'hui; les unes purement spirituelles, les autres purement temporelles, et une troisième classe réservée aux cas mixtes. Parmi les causes purement spirituelles, il comprend les mariages, les dîmes, les cas de simonie et d'hérésie, les divorces, les séparations; parmi les causes purement temporelles, les droits et charges de la féodalité, la levée des impôts et tout ce qui regarde le service de l'État; enfin, parmi les causes mixtes, le serment féodal qui est en soi un acte religieux, et qui, cependant, s'applique à un fait temporel, le douaire, qui est un acte civil et qui peut néanmoins tomber sous la compétence du juge d'Église, au moins d'une manière accessoire, parce qu'il connaît des mariages, des séparations et des divorces, et beaucoup d'au-

tres actes du même genre. L'usage que l'auteur anonyme fait de cette classification ne peut plus certainement nous satisfaire; car la dîme a disparu de l'ordre spirituel, la féodalité de l'ordre temporel, le mariage est devenu commun à tous deux, le serment n'est plus qu'un acte civil, et l'État ne veut plus accepter l'humiliation d'être confiné uniquement dans la défense matérielle de la société; mais la classification elle-même est parfaitement irréprochable et s'impose à toutes les sociétés régulières. En effet, si le droit éternel qui sort de la nature humaine, si le principe de la liberté de conscience réclame impérieusement que la société religieuse et la société civile aient chacune son domaine à part, il sera toujours inévitable qu'elles se rencontrent sur un terrain commun. Comment supposer, par exemple, que l'État, sans souci de sa propre existence et du repos, du bon ordre, de l'état moral de la société, laissera prêcher dans son sein toute espèce de doctrine, pratiquer toute espèce de culte, se former toute espèce de hiérarchie et de sacerdoce? Comment admettre, d'un autre côté, qu'une religion vraiment digne de ce nom, une religion qui croit à elle-même et à l'origine divine de ses institutions, se remette à discrétion entre les mains de l'État, lui livre, sans garantie et sans contrôle, la nomination de ses ministres, l'administration de ses intérêts, la surveillance de ses

temples; il faut qu'il existe et qu'il s'établisse, s'il n'existe pas, entre l'État et l'Église, entre la société politique et les communions religieuses, un commerce non interrompu, où, d'une part, la souveraineté et la sécurité générale, et de l'autre, les droits de la conscience et de la liberté soient unis ensemble dans la confiance et dans la paix.

Enfin, dans le plan que s'est tracé le défenseur du pouvoir laïque, il reste encore à établir l'indépendance de la monarchie française, et cette partie de son ouvrage n'est pas la moins curieuse.

Tout ce qu'on a dit en faveur de l'empereur s'applique aussi au roi de France, car la France a existé avant l'empire, au moins avant l'empire d'Occident, et ne saurait, par conséquent, être sa vassale. Il y avait une monarchie française avant que Charlemagne montât sur le trône impérial; mais il y a plus : la nation des Francs, devenue plus tard la nation française, a existé même avant l'empire romain, et ne lui a jamais été soumise comme les autres peuples de la terre. Voici, en effet, ce que l'histoire nous apprend de son origine. Douze mille Troyens, après la destruction de leur ville par les Grecs, allant chercher une nouvelle patrie, sous les ordres de leur chef Anténor, se rendirent sur les bords du Palus-Méotide, dans la contrée qui s'appelait alors la Pannonie, aujourd'hui la Hongrie, et fondèrent la ville de

Sicambria. Ils y demeurèrent jusqu'au temps de l'empereur Valentinien, toujours ennemis de l'empire et indomptables à ses légions. Valentinien ayant résolu de leur faire la guerre pour les forcer à lui payer tribut, ils émigrèrent de nouveau sous la conduite de leurs trois chefs Marcomir, Symon, Génébaud, et allèrent s'établir sur les bords du Rhin, entre la Germanie et la Gaule, où ils reçurent, des empereurs romains, à cause de leur indépendance, le nom de Francs. Des bords du Rhin, ils passèrent bientôt dans la Gaule, où ils fondèrent le royaume de France, ainsi appelé du surnom que leur valut leur indomptable caractère. La France n'a donc jamais obéi à personne, elle n'a jamais été vassale de qui que ce soit et n'a pas plus de raison d'accepter la suprématie du pape que celle de la puissance impériale. Évidemment, cette fable n'est pas de l'invention de notre anonyme; car il ne dirait pas qu'il l'a recueillie dans les vieilles histoires. Quelle en est l'origine et la date précise? On l'ignore; mais c'est la première fois qu'on la fait servir à un but politique.

Non content d'établir sa propre thèse, l'auteur du *De utraque potestate*, s'efforce de ruiner celle de ses adversaires en montrant la faiblésse et la vanité de leurs arguments. Il en compte jusqu'à vingt, qu'il expose successivement pour les renverser ensuite. J'en citerai seulement quelques-

uns avec les réponses qui leur sont opposées, pour donner une idée de la forme subtile et pédantesque que revêtaient alors les discussions les plus sérieuses et de la supériorité de notre légiste sur ses contemporains, sans en excepter Dante. D'ailleurs, ces arguments ne sont pas les mêmes que ceux que nous avons déjà rencontrés dans le *de Monarchia.*

Premier argument. On lit dans le *Traité de la hiérarchie céleste* de saint Denys l'aréopagite, que l'Église militante, c'est-à-dire l'Église qui existe sur la terre, a été formée sur le modèle de l'Église triomphante ou l'assemblée des esprits bienheureux. Or, celle-ci ne forme qu'une hiérarchie unique, sous un chef unique; donc il doit en être de même de la première.

Réponse. Ce qui se passe dans le ciel s'explique par la perfection de ceux qui l'habitent. Il s'agit là des anges et des âmes bienheureuses, et c'est Dieu lui-même qui les conduit. Mais sur la terre ce sont des hommes, et c'est un homme qu'on veut mettre à leur tête avec une puissance absolue. Il n'en est pas un seul qui puisse porter un tel fardeau, et il faut diviser la tâche en raison de notre faiblesse.

Deuxième argument. Au commencement, le genre humain ne formait qu'une seule famille, sous les ordres d'un seul chef qui réunissait tous les pouvoirs, celui du père, du prêtre, du roi. Adam

était ce chef avant le péché. Après le péché, il est remplacé par les patriarches et par Melchisédech, ce type du sacerdoce chrétien ; puis, sous le règne de la Loi, l'autorité est donnée à Moïse, à plus forte raison cette unité doit-elle être conservée sous le règne de l'Évangile.

Réponse. Dans l'état d'innocence, tout était spirituel, tout était parfait, et, si Adam était le chef de sa famille, c'était un chef spirituel, puisqu'il n'y avait rien de temporel ni de terrestre chez nos premiers parents. Après le péché, il y a des chefs de toute espèce, des prêtres, des rois, des juges, qui, le plus souvent, n'ont aucune autorité les uns sur les autres. Les patriarches n'étaient pas prêtres, Moïse n'était pas prêtre, mais Aaron l'était, et, s'il est vrai que Moïse eût plus d'autorité que son frère, il faudrait en conclure que le pouvoir sacerdotal doit obéissance au pouvoir royal. Il en était ainsi dans l'ancienne loi, par conséquent l'on n'en peut rien conclure pour la nouvelle.

Troisième argument. Jésus-Christ était à la fois de race sacerdotale et de race royale. De plus, il a fait acte des deux puissances ; de la puissance temporelle, en chassant les vendeurs du temple ; de la puissance spirituelle, en s'offrant lui-même en hostie, en sacrifice à l'univers. Donc il en doit être ainsi de son vicaire.

Réponse. Tous les pouvoirs doivent être réunis

en Dieu, comme dans leur source; tous les pouvoirs doivent émaner de Dieu; mais on n'en peut jamais conclure qu'ils doivent aussi être réunis dans les mains d'un homme. D'ailleurs, on peut contester que chasser les vendeurs du temple soit un acte d'autorité souveraine.

Si on lui parle des deux glaives, notre auteur répond que rien ne nous montre les deux glaives réunis dans une seule main. Jésus dit, au contraire, à saint Pierre de remettre son épée dans le fourreau.

On tire un nouvel argument du nombre deux, nombre maudit, nombre infâme, nombre fatal, qui est la source de toute division et de toute discorde.

On répond qu'il est tout aussi facile de faire du nombre deux un nombre sacré; car il y a deux tables de la loi, il y a deux préceptes qui résument toute la loi : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Il ne s'agit pas d'ailleurs de constituer deux puissances hostiles l'une à l'autre. L'Église et la royauté ont des intérêts communs, ont besoin l'une de l'autre et ne sauraient être trop étroitement unies.

Malgré les textes dont elles sont hérissées et leur forme syllogistique, on distingue facilement dans ces réponses un jugement droit et un sens profond. Aussi l'ouvrage que nous venons d'analyser eut-il un immense retentissement. C'est pour cela même qu'on

l'attribué à un archevêque qui a été sur le point d'obtenir la pourpre, à un disciple et à un ami de saint Thomas, à un des plus grands docteurs de l'Église. Il a servi pendant longtemps d'arsenal aux champions de la royauté ; car nous voyons que, plus de soixante-dix ans après qu'il est publié, Charles V le fait traduire en français par Raoul de Presles, un de ses conseillers et maîtres de requêtes, le même qui a traduit la *Cité de Dieu* de saint Augustin, le petit-fils d'un autre Raoul de Presles qui a joué un rôle considérable sous le règne de Philippe le Bel, et qui a beaucoup souffert sous celui de Louis X. C'est cette traduction que le savant Lancelot[1] a prise pour un abrégé du *Songe du Verger ;* mais on y reconnaît, au premier coup d'œil, une œuvre toute différente. Quel qu'en soit le mérite, elle ne nous offre cependant qu'un seul côté de la question qui occupe tout le moyen âge : le côté laïque ou politique. Mais il y en a un autre qu'on peut appeler mystique, parce qu'il nous présente l'esprit monacal poussé à ses dernières conséquences, et préparant la voie aux utopies révolutionnaires. C'est celui-là qu'il nous reste encore à étudier.

[1] *Mémoires de l'Académie des inscriptions* (ancienne collection), tome XIII, p. 607.

MARSILE DE PADOUE

Entre les deux classes d'adversaires que la suprématie temporelle des papes a rencontrées au commencement du XIVe siècle, les adversaires politiques et les adversaires mystiques, ceux qui, tout en réclamant l'indépendance de la société laïque du pouvoir civil, ne portent aucune atteinte à la hiérarchie ecclésiastique, et ceux qui veulent surtout ébranler la société ecclésiastique, sous prétexte de la réformer, ou qui, aspirant à changer la discipline et même les dogmes de l'Église, ne s'occupent qu'en sous-ordre des princes et des rois, ne leur livrent les affaires de la terre que par dédain pour elles ; entre ces deux camps et partageant leurs préoccupations ou, si l'on veut, leurs passions opposées, confondant plus qu'il ne réunit leurs drapeaux, vient se placer

un personnage qui a beaucoup agité les esprits, très-agité et très-inquiet lui-même, qui a fait beaucoup de bruit dans l'école et dans le monde, et qui est tombé aujourd'hui dans un tel oubli, que son nom n'a pas même une place dans les biographies les plus complètes : je veux parler de Marsile de Padoue, *Marsilius Patavinus* ou *a Padua.*

Son surnom nous indique le lieu de sa naissance, et sur ce point il n'y a aucun doute. Mais on s'est demandé s'il appartenait ou non à l'ordre des franciscains et à la partie rebelle de cet ordre qui a été excommuniée par Jean XXII. Un ancien historien de la ville de Padoue, Papadopoli, dans son *Historia gymnasii Patavini,* répond à cette question d'une manière affirmative ; mais le fait est nié par l'historien des frères mineurs, le savant et impartial Wadding [1], ainsi que par son continuateur Sboraglia. En effet, nous ne le voyons mentionné ni dans les écrits d'Ockam, ni dans ceux de Michel de Césène ; il ne figure point comme disciple de saint François dans la bulle d'excommunication qui a été lancée contre lui en 1327. Il est même douteux, comme le remarque Tiraboschi, qu'il ait jamais appartenu à aucun ordre religieux. Il semble former comme le noyau d'un groupe séparé entre Louis de Casal et Jean de Jandun. Nous voyons par les vers latins

[1] *Annales ordinis minorum*, t. VII, p. 85.

que lui adresse son compatriote Albertino Mossato, qu'il avait étudié, dans sa ville natale, la philosophie et la médecine, et qu'il joignait à ces deux sciences, alors inséparables, surtout à Padoue, le don de l'éloquence. De Padoue, il se rendit à Milan et probablement en d'autres villes d'Italie, cherchant à se faire une place dans les professions les plus diverses, tantôt dans l'exercice de son art, tantôt dans les emplois publics, tantôt même, à ce qu'on prétend, dans le métier des armes. Enfin, en 1312, nous le voyons recteur de l'Université de Paris et non de Vienne, comme l'assure Fabricius. Une de ses ordonnances, destinée à régler l'usage du grand sceau de l'Université, ne laisse aucune incertitude à ce sujet[1]. Cette haute dignité ne l'arracha pas à l'étude ni même à la pratique de la médecine. Il étudia aussi la théologie, mais dans des vues particulières et qu'on ne tarda pas à découvrir. La division ayant éclaté entre Louis de Bavière et le pape Jean XXII, Marsile de Padoue, suivi de son ami, Jean de Jandun, se rendit près de l'empereur à Munich, et accueilli favorablement par ce prince, comme un des docteurs les plus célèbres de l'Université de Paris, se servit de l'ascendant qu'il prit sur son esprit pour l'affermir dans sa résistance. Louis de Bavière ayant été excommunié en 1324, Marsile

[1] DUBOULAY, *Hist. univ. Par.*, t. IV, p. 163, 974.

écrivit à cette occasion son ouvrage le plus célèbre, le *Defensor pacis*, qui lui attira à lui-même les foudres du Vatican en 1327. Ce fut une raison pour lui de s'attacher plus étroitement encore à Louis de Bavière. Aussi le voyons-nous à Rome, en 1328, à la suite de ce prince et lui attirant par ses prédications éloquentes, un grand nombre de partisans. Vainement le pontife ordonne qu'on l'arrête et qu'on le livre aux tribunaux. Marsile échappe à ses ordres impuissants. On l'a accusé d'avoir changé d'opinion et de parti, et de s'être donné plus tard à Jean XXII, qui, en récompense de sa conversion, l'aurait élevé au siége archiépiscopal de Milan. Mais cette assertion ne repose sur rien, les archives de l'Église de Milan ne font pas mention de Marsile, et tout porte à croire que cet esprit ardent n'a jamais abandonné ses convictions. Seulement depuis l'année 1336, époque où Louis de Bavière se réconcilie avec Jean XXII, nous perdons entièrement ses traces. Abandonné par l'empereur, proscrit par le pape, censuré par la Sorbonne, et ne pouvant pas retourner dans l'Université de Paris, il semble à dessein dissimuler son existence et dérober à la postérité les circonstances de sa mort.

Malgré l'agitation au milieu de laquelle il a paru, l'ouvrage capital de Marsile de Padoue, le *Défenseur de la paix*, ne ressemble en rien à un écrit de circonstance. C'est un livre considérable

par l'étendue, et, à quelque point de vue qu'on se place pour le juger, par les doctrines qu'il renferme. Il se divise en trois parties ou discours (*dictiones*), mais dont le dernier ne compte pas, parce qu'il ne renferme que les principales propositions développées dans les deux autres. Le premier traite du droit politique en général, et, sauf la différence des opinions, peut être comparé au *Traité du gouvernement des princes* de saint Thomas et de Gilles de Rome. Le second est plus particulièrement consacré aux droits et à l'organisation de l'Église ou, pour appeler les choses par leur vrai nom, le second est plus particulièrement un manifeste, non-seulement contre le pouvoir temporel, mais contre le pouvoir spirituel du pape et contre toute l'organisation du catholicisme. C'est dire que je m'occuperai très-peu de celui-ci, et que je m'arrêterai particulièrement à celui-là. Cependant, je suis obligé de faire remarquer qu'ils sont dominés l'un et l'autre par une pensée commune, par un seul et même principe qui assigne à Marsile de Padoue sa véritable place parmi les écrivains politiques du XIVe siècle. Ce principe est celui du suffrage universel ou de la souveraineté du peuple.

Le but général que Marsile se propose, c'est de rechercher en quoi consiste le bien de la société, le bien de l'État. Le bien de l'État n'est pas autre chose que le bien de ses membres, leur bien moral autant

que leur bien physique; car c'est en vue de cette seule fin que la société civile a été instituée; elle n'existe que pour la tranquillité et le bonheur de ceux qui la composent. Si les hommes n'avaient pas senti le besoin de leur mutuelle assistance et d'une vaste communauté où cette assistance fût garantie et organisée, ils n'auraient pas été poussés à s'élever par degrés de l'union passagère des sexes à la famille, de la famille à la tribu, de la tribu à la cité, de celle-ci aux royaumes et aux empires qui ont joué un si grand rôle dans l'histoire du monde.

L'État, considéré dans son ensemble, n'est pas seulement une réunion d'individus. Il se compose aussi des différents états, dans le sens du moyen âge, c'est-à-dire des conditions ou professions entre lesquelles les individus, rassemblés en société, se partagent nécessairement. Ces états, selon Marsile de Padoue, sont au nombre de six, trois particuliers et trois généraux. Les trois états particuliers sont les agriculteurs, les artisans unis aux industriels et les commerçants ou, comme nous dirions aujourd'hui, il y a trois professions privées : l'agriculture, l'industrie et le commerce. Les trois états généraux, ou, comme il faudrait les appeler, les trois fonctions publiques sont : le sacerdoce, la magistrature et l'armée. Qu'on remarque bien en passant cette classification, qui ne répond en aucune manière à la hiérarchie sociale du moyen âge, ou plutôt qui

la renverse entièrement. Sous le régime féodal du XIVe siècle, il y avait des classes nobles et des classes roturières, c'est-à-dire les favoris et les victimes du hasard de la naissance, entre lesquels il n'y avait pas d'autre lien que celui de la soumission et de la force. L'on eût bien surpris ces hommes couverts de fer, propriétaires de tout le sol de l'Europe et des malheureux qui le cultivaient, si quelqu'un fût venu leur dire que ce n'était pas pour leur propre avantage, mais pour celui de leurs serfs, qu'ils se voyaient élevés à cette haute fortune. Cette odieuse iniquité est attaquée dans son principe par la distinction des professions privées et des fonctions publiques, ou par cette idée, que tout ce que l'on considère comme un privilége devrait être une fonction instituée pour le bien de l'État, pour l'utilité de tous, non pour l'avantage particulier de celui qui l'exerce.

Ces six états, ces six classes de citoyens, dit Marsile de Padoue, nous représentent comme les organes principaux de cet être collectif, de ce corps vivant qu'on appelle la société civile. Tant que chacun de ces organes remplit les fonctions qui lui sont propres, sans essayer d'en sortir, tout va bien : la paix et l'harmonie et, avec elles, la force, la richesse, le bien-être, l'ordre moral aussi bien que l'ordre matériel, sont partout, comme dans notre propre corps la santé dépend de l'harmonie

de tous les membres et de leur concours régulier. Mais dès que les classes se mêlent, se confondent, empiètent les unes sur les autres; dès que les particuliers s'attribuent les devoirs des pouvoirs publics, et que les pouvoirs publics méconnaissent leurs limites respectives, alors, il y a trouble, désordre, souffrance; le corps social est malade. L'auteur du *Défenseur de la paix* reviendra tout à l'heure sur quelques-unes des fonctions qu'il a distinguées; il en marquera plus nettement les caractères et les rapports. Qu'il nous suffise pour le moment de connaître dans toute sa généralité la condition qu'il leur impose.

Mais pour que cette condition soit remplie, pour que chacun reste à sa place, les individus aussi bien que les classes, et accomplisse fidèlement la tâche qui lui est proposée ou qu'il a choisie lui-même, il faut des lois qui lui prescrivent ses devoirs et ses droits; par conséquent, il faut un législateur par qui les lois sont faites, et un pouvoir général, un gouvernement par lequel elles sont exécutées. A qui appartient dans la société civile le pouvoir législatif? Comment doit être nommé et constitué le gouvernement? Voici comment Marsile de Padoue a résolu ces deux questions.

Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'au peuple tout entier, ou à la plus grande partie du peuple, manifestant sa volonté dans une assemblée

générale. Hors de cette condition, les lois n'ont aucune autorité; car le peuple seul a le droit de prononcer sur le peuple, et, si l'unanimité est impossible, il faut obtenir au moins la majorité des suffrages. C'est le comble de l'iniquité qu'un seul ou quelques-uns disposent de tous, comme si l'homme était l'esclave de son semblable, comme si tous les hommes, devant la loi naturelle et devant la loi religieuse, n'étaient pas égaux entre eux. Les lois qui émanent du peuple tout entier ne sont pas seulement les plus légitimes; ce sont les seules qui soient assurées de l'obéissance; car, en s'y conformant, chaque citoyen ne fait qu'obéir à lui-même[1]. Remarquons que ce sont les termes mêmes dans lesquels Rousseau a exprimé le principe de sa constitution démocratique et républicaine : « Trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant[2]. » Si l'on objecte à Marsile de Padoue l'ignorance du peuple, son inexpérience et son incapacité en matière politique, il répondra qu'il faut distinguer entre l'art de rédiger les lois et l'action de juger si elles sont bonnes ou mauvaises, si elles conviennent ou non à une certaine situation dans

[1] *Defensor pacis*, l. I, ch. XII.
[2] *Contrat social*, ch. VI.

laquelle on se trouve soi-même. Le premier n'appartient qu'à un seul ou à quelques-uns; mais le peuple tout entier est excellent juge de ce qui est utile ou nuisible, de ce qui est juste ou injuste. Aussi ne demande-t-on pour lui que le droit de rejeter ou d'accepter des lois préparées d'avance par des pouvoirs régulièrement nommés[1]. Si les lumières appartiennent à un petit nombre, le sentiment incorruptible de l'intérêt public ne peut exister que dans la masse de la nation, et il n'y a de bonnes lois que celles qui émanent également de ces deux principes. Marsile de Padoue trouve encore beaucoup d'autres arguments en faveur de sa théorie; mais, comme il les emprunte à Aristote, sans rien y ajouter d'original, il est permis de les passer sous silence.

Après le pouvoir législatif, attribution inséparable de la nation tout entière, vient le pouvoir exécutif, que Marsile de Padoue appelle comme nous de ce nom que nous croyons tout moderne et qu'il employait déjà près de quatre siècles et demi avant Montesquieu. On pourra s'en convaincre par ses propres paroles que je cite textuellement. » Nous regardons comme le second pouvoir, comme un pouvoir instrumental ou exécutif, celui qui commande en vertu de l'autorité qui lui a été accordée

[1] L. II, ch. XIII.

par le législateur : *Secundariam vero quasi instrumentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem a legislatore sibi concessam*[1]. « C'est lui, dit-il encore, qui est chargé de l'exécution des lois : *Fit per ipsum executio legalium.* » Le pouvoir exécutif, de quelque manière qu'il soit nommé, de quelque manière qu'il soit constitué, n'a donc aucun droit, aucune autorité, qu'il ne tienne du peuple tout entier. Cela revient à dire qu'il n'est légitime que lorsqu'il est nommé par le peuple ; car l'existence du pouvoir est parfaitement identique avec ses attributions. Cependant, par des raisons faciles à comprendre, pour garder des ménagements avec sa position, Marsile se contenta de donner la préférence au pouvoir électif sur le pouvoir héréditaire. Si cette opinion pouvait le compromettre avec Louis, héritier de la maison de Bavière, elle le réconciliait avec Louis empereur. Au reste, qu'on s'adresse à l'élection ou à la naissance, il veut qu'il n'y ait qu'un seul chef du pouvoir exécutif ; car c'est à cette condition seulement que les lois, dit-il, seront exécutées, que l'ordre et la paix régneront dans l'État. Pour montrer qu'un chef électif peut avoir autant et plus d'autorité qu'un chef héréditaire, il cite l'exemple de la papauté, de cette même puissance contre laquelle

[1] Liv. I, ch. xv.

nous le verrons tout à l'heure s'élever de toutes ses forces, non pour la modifier ou la restreindre, mais pour la détruire.

Ces principes, quoique opposés à ceux que, dans l'école, on enseignait officiellement au nom des aint Thomas, ne doivent pas trop nous étonner de la part d'un Italien du XIVe siècle. Ils étaient mis en pratique, avec plus ou moins de succès, dans plusieurs grandes villes de l'Italie, entre autres à Florence, à Pise et même à Padoue, avant que les Carrare en devinssent les maîtres en 1322. Mais ce qui appartient en propre à Marsile, c'est la distinction des pouvoirs et des fonctions publiques, et, par suite, de ce principe général, la ligne de démarcation qu'il établit entre l'ordre religieux et l'ordre civil. Dans l'ordre civil, dit-il, il n'y a que la loi civile ou humaine qui règne et qui gouverne par les mains du chef de l'État, régulièrement nommé; dans l'ordre religieux, il n'y a que la loi divine ou révélée. La loi civile ne considère que le bien de la société dans le temps ou dans le monde, et ne défend que ce qui lui est nuisible dans les mêmes limites. Par conséquent, la sanction qu'elle réclame est de la même nature, c'est-à-dire qu'elle se défend par des châtiments temporels, par une puissance actuelle et coercitive, qui peut être exercée même contre des ecclésiastiques, quand ils transgressent les lois de la société, quand ils se révoltent contre

l'ordre civil. Au contraire, la loi divine ou révélée considérant uniquement notre salut éternel, ne commandant que ce qui est utile à notre âme, ne défendant que ce qui lui est nuisible, ne peut être défendue que par des peines et des récompenses spirituelles, par des peines et des récompenses tout intérieures et transportées dans une autre vie. En d'autres termes, elle dit à celui qui l'observe : « Ton âme est sauvée ; » à celui qui la transgresse : « Ton âme est perdue. » Mais c'est la dénaturer et l'avilir que de lui donner dans ce monde un effet coercitif et une sanction matérielle comme à la loi civile.

En quoi donc consistent les fonctions du prêtre? Le prêtre est le docteur de la loi divine ; il est chargé d'enseigner ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter dans l'intérêt de notre salut éternel. Il agit, non à la manière du juge qui prononce une peine contre le coupable, mais du médecin qui nous donne des conseils dans l'intérêt de notre santé. Il est le médecin des âmes. Jésus-Christ lui-même n'a-t-il pas revendiqué cette qualité, lorsqu'il dit : « Il faut un médecin aux malades, non à ceux qui se portent bien [1]. » Le médecin des âmes, comme celui du corps, peut ajouter à ses conseils des pronostics bons ou mauvais. Il annoncera à celui-ci que les portes du ciel lui sont ouvertes, à celui-là

[1] *Saint Luc*, ch. v.

qu'elles lui sont fermées; mais c'est en cela que consiste tout son pouvoir. D'ailleurs, la contrainte matérielle est un mauvais moyen de conduire les hommes dans la voie du salut. Dieu n'accorde sa grâce qu'à ceux qui l'aiment et qui observent librement ses lois[1].

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est que la qualité de citoyen, avec les devoirs et les droits qui en découlent, est tout à fait indépendante de la religion qu'on professe. Cette conséquence est hautement avouée par Marsile de Padoue, et c'est chez lui que nous la rencontrons pour la première fois. Il se montre, sur ce point, de quatre siècles en avant sur les philosophes et les législateurs du XIVe siècle. Selon lui, les hérétiques et les infidèles, en tant qu'ils s'écartent de la loi évangélique, ne sont responsables que devant Dieu, le juge des vivants et des morts. Leur erreur doit être expiée dans l'autre vie, non dans la vie présente. Le prêtre n'a que le droit de les avertir, de leur pronostiquer leur sort, s'ils persistent dans leur aveuglement, comme le médecin annonce au malade réfractaire la fin qui attend sa désobéissance; mais il n'a pas le droit de les frapper, il n'a pas le droit de les punir. Si la loi civile, comme cela devrait être, était tou-

[1] L. II, ch. VII, VIII et IX.

jours conforme à la raison, il n'y aurait jamais de peines matérielles prononcées contre les fautes spirituelles, c'est-à-dire contre l'hérésie et toute espèce d'erreur ou d'infraction en matière de foi. Malheureusement il n'en est pas ainsi. Il arrive souvent que la loi civile interdit aux infidèles le séjour du pays. Mais, dans ce cas même, la violation de la loi échappe entièrement au pouvoir spirituel pour tomber sous l'action du juge civil; car il ne s'agit que de la loi de l'État. Le législateur humain qui l'a faite peut la révoquer et la modifier selon ses lumières, selon l'intérêt bien ou mal entendu de la société [1].

Ces maximes sont celles de la société où nous vivons, et bientôt, nous l'espérons, elles feront loi pour tous les peuples civilisés. Aussi, il nous est permis de dire, avec l'honnête Duboulay, l'historien de l'université de Paris, que, si Marsile de Padoue s'était arrêté là, il n'y aurait pas grand mal. Mais, appliquant à la théologie le même principe sur lequel repose sa politique, il est arrivé à prêcher, au commencement du XIVe siècle, le protestantisme le plus indépendant, celui que Calvin lui-même n'a pas surpassé.

Il soutient qu'on ne doit croire qu'à l'Écriture sainte et aux livres canoniques, d'après l'inter-

[1] Liv. II, ch. X.

prétation qui en a été donnée par les conciles œcuméniques;

Que les conciles œcuméniques, composés des représentants de toute l'Église, de laïques aussi bien que d'ecclésiastiques, est la seule autorité à laquelle un chrétien doive obéir en matière de foi;

Que saint Pierre n'est pas plus le chef de l'Église que les autres apôtres, et n'a pas plus d'autorité sur elle;

Que le Christ n'a pas donné à l'Église de chef sur la terre;

Que personne n'a le droit de se dire son vicaire;

Que le pape, les archevêques et les simples prêtres ont tous la même autorité et la même juridiction d'après l'institution de Jésus-Christ; que, si l'un a plus d'autorité que l'autre, c'est parce que l'empereur lui a donné cette supériorité, qu'il peut également lui retirer;

Que, par conséquent, l'empereur a tout pouvoir sur le pape et sur les archevêques et évêques; qu'il peut les redresser, les corriger, les punir, les nommer et les déposer.

On voit sur-le-champ où tend cette conclusion, dans la querelle de Louis de Bavière avec le pape. Mais on voit, en même temps, combien cette conclusion est opposée aux prémisses; combien il est difficile de mettre d'accord cette omnipotence

donnée à l'empereur avec l'indépendance qu'on affecte à l'égard du pape. Marsile de Padoue va dans cette voie aussi loin que possible, puisqu'il donne à l'empereur le droit de convoquer et de dissoudre les conciles œcuméniques, le droit de disposer à son gré des biens du clergé, sous prétexte que le clergé ne doit rien posséder; enfin, le droit d'administrer l'Église selon ses convenances et celles de l'État.

C'est par ces propositions et d'autres non moins hardies que Marsile de Padoue a encouru les peines de l'excommunication, et ajoutons qu'au point de vue de la foi catholique, il les a parfaitement méritées. Mais, par quelques-uns de ses principes de droit, il n'en est pas moins pour nous un des esprits les plus remarquables du moyen âge.

GUILLAUME OCKAM

ET

LES FRANCISCAINS DU XIVe SIÈCLE

C'est de son propre mouvement et par une résolution réfléchie que Marsile de Padoue, suivi de son ami Jean de Jandun, se rendit auprès de Louis de Bavière. Il voulut défendre en lui le pouvoir temporel abaissé et menacé depuis trois siècles, et, s'il mêla à ses opinions politiques une hérésie religieuse, ce n'était que pour donner plus de force à sa cause, en essayant de ruiner dans son propre élément la cause opposée. C'est tout le contraire qui arrive aux franciscains qui suivirent son exemple : Michel de Césène, Bonnegrace de Bergame, Henri de Chalhem, François d'Ascoli, mais surtout Guillaume Ockam. Ils se rendirent auprès de Louis de

Bavière pour y chercher un refuge, quand leur cause fut entièrement perdue auprès du pape, auprès de la catholicité, dans leur ordre même. Voyant échouer leur tentative en faveur d'une spiritualité exaltée au delà du christianisme, en faveur d'un mysticisme utopique, ils se jetèrent dans les bras du pouvoir temporel. D'ailleurs, dans leurs idées, le pouvoir temporel était l'héritier naturel de tous les biens terrestres qu'ils voulaient ôter à la papauté comme des impuretés et des souillures. Mais, si l'on veut comprendre le principe que ces hommes-là représentent, et se faire une juste idée du rôle qu'ils ont joué, de l'influence qu'ils ont exercée ou qu'ils ont subie dans le développement de la société et des théories dont elle est l'objet, il faut qu'on me permette quelques considérations générales, les unes purement philosophiques, les autres historiques.

Il serait entièrement hors de propos de produire ici un système complet sur les bases et les fondements de l'ordre social; je dirai seulement qu'en considérant l'homme dans ses relations avec ses semblables, en étudiant la société d'un point de vue purement moral, on trouve un bien petit nombre de ses actions qui ne se rapportent à l'un ou à l'autre de ces trois principes : le principe d'autorité, le principe de liberté, ou, pour généraliser ma pensée, le principe de la personnalité, et, enfin, le principe du dévouement, du sacrifice, de l'abnéga-

tion de soi-même. Le devoir, c'est la règle suprême qui met ces principes d'accord entre eux, qui trace les limites et la sphère où ils doivent se mouvoir; mais il lui est impossible de s'en passer. Que ces principes soient également nécessaires, c'est pour un esprit sensé, libre de toute prévention et de tout fanatisme, une vérité qui n'a pas besoin de démonstration. L'homme, dans l'état de société, n'étant pas d'une autre nature qu'en face de sa conscience, ne peut se passer de la liberté, sans laquelle il n'est pas, ou, ce qui revient au même, sans laquelle il n'est pas un être moral, un être raisonnable, digne de son propre respect et de celui de ses semblables. L'homme, dès qu'il vit en rapport avec ses semblables, ne peut se passer de l'autorité; car l'autorité bien comprise et ramenée à la raison, à la morale, n'est pas autre chose que la liberté de tous ou le droit de tous protégé contre les violences individuelles, contre l'anarchie et le désordre, et, par suite, contre l'oppression infligée au faible par le fort. La première autorité est celle de la loi; car il en faut une qui indique à chacun les limites où il doit s'arrêter pour ne pas blesser la liberté d'autrui et ne pas ébranler l'existence sacrée de la société. Avec la loi il faut admettre nécessairement le pouvoir qui la fait respecter et qui n'est pas autre chose que la loi vivante, la loi en action. Il n'y a de loi et de pouvoir légitimes que ceux qui répondent à cette idée. Toute

la légitimité est là; nous n'avons pas besoin de la chercher dans l'élection des barons de 987. Enfin, l'homme a besoin d'aller au delà de ce que réclament de lui et la loi de l'État, et sa dignité ou sa liberté personnelle; il a besoin d'aimer et d'agir conformément à son amour, de renoncer à ce qui lui appartient en faveur de ceux qu'il aime, de renoncer en quelque sorte à lui-même, pour vivre par l'admiration et le dévouement. Ce renoncement à soi-même par admiration et par amour n'a pas nécessairement pour objet une créature humaine, un homme ou la société tout entière; il peut s'adresser à Dieu et s'élever aux sublimes régions de l'amour divin.

J'ai dit que la liberté ne peut se passer de l'autorité. Il ne me sera pas plus difficile de prouver que le principe du dévouement, de l'amour, a besoin de l'autorité et de la liberté tout ensemble. Il a besoin de la liberté, car sans elle il cesse d'être : il n'y a d'acte d'amour, de dévouement, de sacrifice, que celui qui est volontaire. Le sacrifice arraché par la force, c'est tout simplement une spoliation. Mais je vais plus loin : je prétends que, dans l'amour même, fût-ce l'amour divin, nous devons conserver le sentiment de notre dignité, de notre personnalité, le respect de nous-même. Sans cela, au lieu de nous élever, l'amour nous avilit et nous abaisse, et lui-même est abaissé. Qu'on se rappelle, pour s'en convaincre, les vertus religieuses et la charité telles qu'elles sont

pratiquées dans le bouddhisme. L'amour a besoin aussi de l'autorité ; je veux dire qu'il est nécessaire qu'il soit discipliné, qu'il soit contenu par la loi, par une autorité religieuse ou civile. Autrement, il n'y a pas d'excès où l'on ne puisse arriver avec ce principe. Sous prétexte que je vous aime, m'est-il permis de dépouiller, non-seulement moi, mais les miens, en vous donnant leur patrimoine dont je suis le maître? Sous prétexte que j'aime la société, m'est-il permis d'essayer sur elle la pratique de toutes les utopies qui peuvent troubler mon cerveau? Sous prétexte que je brûle de l'amour de Dieu et que je me suis voué à défendre sa gloire, en résulte-t-il que je puisse livrer au fer et au bûcher tous ceux qui n'entendent pas la piété à ma façon, ou que je puisse troubler, par mon zèle turbulent, la société civile ou la société religieuse, dirigées par d'autres sentiments?

Quel est cependant le spectacle que nous offre l'histoire, non-seulement celle des opinions, mais celle des faits? Au lieu de réunir ces trois principes inséparables de l'ordre social, au lieu de les contenir et de les discipliner l'un par l'autre et au profit l'un de l'autre, on a essayé de les développer, de les défendre, de les appliquer isolément, et l'on est arrivé, par le principe de l'autorité, au despotisme, à la tyrannie; par le principe de la liberté, à l'anarchie, au chaos; par le principe de l'abnégation à l'utopie, et par l'utopie à

l'impuissance, à la violence ou à l'anarchie encore.

Au milieu de la confusion et de l'anarchie des siècles qui ont suivi l'invasion des barbares, l'Église a senti quel précieux dépôt était entre ses mains; elle a compris l'usage qu'elle pouvait faire de la force morale d'une religion fondée sur la tradition et une hiérarchie puissante. Il faut dire que les peuples, les opprimés et les faibles allaient au-devant d'elle, cherchant un abri sous son autorité. Mais à cette autorité toute morale, toute de persuasion et de foi, elle a voulu joindre l'autorité politique, celle qui s'appuie sur la force; elle a voulu se charger d'un rôle qui n'était pas fait pour elle, et bientôt ces prétentions lui ont suscité des adversaires dans les rangs mêmes des croyants les plus orthodoxes. Le premier mouvement a été de séparer les deux pouvoirs; mais bientôt, sous prétexte de défendre l'Empire, on est arrivé jusqu'à vouloir la ruine de la papauté, même dans ses attributions spirituelles. C'est avec ce caractère que le principe de la liberté se présente au moyen âge. Il n'y pouvait être question de la liberté individuelle; il n'y avait pas encore d'individus; il n'y avait que des castes immobiles. La liberté n'était donc que l'indépendance des nations, ou des pouvoirs qui les représentent, qui les absorbent en eux, c'est-à-dire du pouvoir laïque, des princes et des rois temporels. Toute la chrétienté ne formerait-elle qu'un

seul peuple, sous le sceptre d'un chef unique, d'un souverain à la fois temporel et spirituel? ou chaque nation, par conséquent chaque prince auraient-ils leur vie à part, leurs intérêts à part, et, par suite, le droit de les protéger et de les défendre? Telle était la question. Mais, sous prétexte de défendre la liberté des princes, on poussa bientôt à l'oppression de la religion ou à sa destruction même, et l'on se laissait aller à demander, au nom de la liberté, un despotisme moins soutenable que celui qu'on attaquait : car, en rendant l'empereur maître des choses spirituelles, on en fait, avec Marsile de Padoue, un pape laïque qui, non content de gouverner l'État, impose sa volonté à l'Église et pénètre dans les consciences par la force. Enfin, c'est le principe de l'abnégation, du sacrifice, du renoncement qui a inspiré le parti qui nous occupe à présent et qui a été porté par son exaltation à des conséquences à la fois dangereuses pour la société et pour la religion.

Dès les premiers siècles de l'Église, ce principe, interprété à faux et développé sans mesure, a produit un grand nombre de sectes étranges, qui ne semblent mourir que pour renaître et qui se succèdent avec une étonnante rapidité. Mais, sans sortir de l'époque sur laquelle portent actuellement nos recherches, nous rencontrons, dès le commencement du XII[e] siècle, les albigeois et les vaudois.

Que voulaient ces sectaires? Quel était le principe de leur vie et de leur association? Les albigeois ou *cathares* n'étaient, comme on sait, qu'une branche ressuscitée du gnosticisme. Les gnostiques en général et les cathares en particulier, aspiraient à une spiritualité si haute, qu'ils regardaient la vie, c'est-à-dire l'union de l'âme avec le corps, non comme une épreuve, mais comme une humiliation, comme un malheur, comme une chaîne qui nous est imposée par l'ennemi de notre espèce et l'ennemi de Dieu, par le démon. C'est aussi le démon, le principe du mal qui a créé le monde, qui a fait cette terre sur laquelle nous rampons, cette nature misérable dans laquelle nous sommes captifs et dont notre âme, si elle a conscience de son origine, doit se détacher de toutes ses forces, en attendant qu'elle soit libre d'en sortir. De là une vie de renoncement, de pauvreté, de chasteté, de spiritualité que les principes de la secte recommandaient à tous, mais que les *parfaits* ou les *bonshommes*, comme on les nommait, c'est-à-dire les prêtres, mettaient seuls en pratique. Leur croyance, par rapport à la nature et à la mission de Jésus-Christ, n'était que la conséquence de ces idées générales. Le Christ est une âme de lumière, une émanation du vrai Dieu, du bon principe, qui est descendue sur la terre pour apprendre à ses compagnes exilées le moyen de retourner dans leur patrie. Il n'a pas pu se revêtir

d'un misérable corps comme celui que les démons nous imposent, il n'avait que l'apparence d'un corps. Par conséquent, il n'a pas souffert avec l'humanité, il n'est pas mort sur la croix; mais il a voulu nous apprendre que l'humiliation de notre corps, que le mépris de la vie et de la terre, et des liens qui nous y attachent, étaient notre seule voie de salut.

Les vaudois qui se sont produits presque en même temps et qui ont été enveloppés dans la même proscription, ont eu moins de dogmes, mais ont poursuivi le même but, par un chemin différent. Ils pratiquaient le renoncement, le sacrifice, par la pauvreté et l'égalité, non par l'égalité dans l'orgueil, ou celle qui abaisse les autres pour ne rien laisser au-dessus de nous; mais par l'égalité dans l'humilité, celle qui s'abaisse elle-même pour n'être au-dessus de rien et de personne. Vêtus autant qu'il le fallait pour cacher leur nudité, ils ne portaient que des sandales à la manière des apôtres, ou plutôt des sabots, et on les appelait les *pauvres de Lyon;* car c'est là que leur secte a pris naissance sous les inspirations de Valdus ou Valdo, ou, d'après une autre tradition plus probable, c'est là qu'ils se réunissaient, arrivant des vallées profondes des Alpes. Comme les quakers, avec lesquels ils ont plus d'une ressemblance, ils condamnaient d'une manière absolue le serment

et la guerre, l'effusion du sang pour quelque cause que ce fût, même pour le châtiment d'un crime. Tous égaux entre eux par la fortune, ils voulaient l'être aussi par la place qu'ils occupaient dans l'Église. Ils repoussaient donc la distinction des prêtres et des laïques; tous étaient prêtres, tous jouissaient au même degré des pouvoirs spirituels. Le premier venu, portant des sabots, pouvait monter en chaire et annoncer la parole de Dieu. Les femmes mêmes jouissaient de ce droit. Ils ne reconnaissaient d'autre autorité que celle des livres saints, traduits à leur usage en langue vulgaire, et l'interprétation que leur donnaient leurs prédicateurs improvisés était légitime dès qu'elle était acceptée par le consentement commun. En fait de dogmes, il n'y en avait guère qu'un seul qui leur fût particulier. Ils attendaient le Paraclet annoncé par Jésus-Christ, et, avec lui, une société nouvelle, une nouvelle Église, où toute violence, toute distinction, toute inégalité seraient inconnues, où les tribunaux et les lois seraient inutiles, où les hommes ne connaîtraient d'autre mobile de leurs actions que l'amour, l'amour de Dieu et celui qui doit nous unir les uns aux autres.

Une révélation nouvelle apportée par le Saint-Esprit ou le Paraclet; une société nouvelle fondée sur le pur amour; telle était aussi l'attente de cette secte, qui, se rattachant aux doctrines philoso-

phiques d'Amaury de Bène et de David de Dinant, a revêtu, quelques années plus tard, un caractère purement religieux, a trouvé son prophète dans l'orfévre Guillaume, ses tables de la loi dans l'Évangile éternel, et sa fin sur le bûcher qui a dévoré ses principaux adeptes en 1210. Ils étaient dix, presque tous prêtres, chanoines ou moines, docteurs de l'université de Paris. Les restes d'Amaury et de David de Dinant sont tirés de la tombe et jetés en un lieu profane. Il est vrai que l'influence du panthéisme arabe, de l'averroïsme enseigné par Amaury de Bène, donnait à ce mysticisme un caractère particulier et changeait en sensualité grossière, en communauté licencieuse l'amour pur que l'on choisissait pour règle de toutes les actions humaines. « Ils disaient, raconte un chroniqueur du temps [1], que Dieu s'était trouvé dans le corps d'Ovide comme dans celui de saint Augustin. Ils blasphémaient principalement contre le Saint-Esprit, de qui nous vient toute pureté, toute chasteté. Si quelqu'un, disaient-ils, possédant le Saint-Esprit, commet quelque acte impudique, il ne pèche pas; car le Saint-Esprit, qui est Dieu, absolument séparé de la chair, ne peut pécher, et l'homme ne peut pécher, tant que l'Esprit, qui est Dieu, habite en lui. C'est l'Esprit-Saint qui fait tout en tout. Aussi

1 Voyez Hauréau, *Histoire de la scolastique*, tome I, p. 398.

disaient-ils que chacun d'eux était le Christ et l'Esprit-Saint... Que Dieu le Père avait agi dans l'Ancien Testament sous certaines formes, c'est-à-dire sous la forme de la Loi; que Dieu le Fils avait de même agi sous certaines formes, comme dans les sacrements de l'autel, du baptême et les autres; mais que l'avénement du Fils ayant fait tomber les formes légales, ainsi doivent cesser d'être toutes les formes sous lesquelles le Christ a opéré, la personne du Saint-Esprit devant se manifester clairement en ceux au sein desquels il s'incarnera. » C'est le principe du renoncement et de l'amour exactement tel que l'entendent nos utopistes modernes, mêlant, comme les hérétiques du XIII[e] siècle, le panthéisme philosophique avec les maximes de l'Évangile.

L'Église venait d'employer le fer, le feu et les foudres spirituelles pour extirper toutes ces hérésies; mais elle comprenait qu'il fallait admettre dans son sein, pour le discipliner et le contenir, le sentiment même qui les avait fait naître, même avec un certain degré d'exaltation, même avec quelques-unes de ses exagérations inévitables. C'est pour cela que le concile de Latran reconnut en 1215 l'ordre fondé par saint François d'Assise, l'ordre des frères mineurs ou des franciscains, né et reconnu en même temps que celui des dominicains.

Quel est, en effet, le but de saint François en

fondant l'ordre qui porte son nom? Ce n'est pas, comme pour saint Dominique, la prédication, la science, l'action, la conversion, et, en cas d'insuccès, le jugement et la punition des hérétiques, l'extirpation de l'hérésie par le glaive de la parole et le glaive de la justice; c'est la pratique de l'humilité et de la pauvreté, c'est la renonciation à toute propriété, non-seulement individuelle, mais commune; c'est le sentiment de la charité poussé jusqu'aux dernières limites qu'il puisse atteindre. Saint François appelait les oiseaux ses frères. D'après les Bollandistes, ses biographes, il nommait toute créature son frère ou sa sœur. Il disait à ses disciples : « Annoncez la paix à tous; car plusieurs vous paraissent être les membres du diable, qui seront un jour les membres de Jésus-Christ. »

Mais cette exaltation de l'âme dans les voies de l'abnégation admet difficilement une règle, une discipline, une autorité. A peine le nouvel ordre était-il fondé, qu'il s'éleva dans son sein un dissentiment profond sur la manière dont on devait entendre la pratique de la pauvreté. Les uns se contentaient de la règle telle que l'avait consacrée le dernier concile, et voulaient rester unis sous son autorité. On leur donna le nom de *frères de la communauté*. D'autres, ne trouvèrent pas cette règle suffisante, et, voulant mener une vie plus austère et plus pure, se dispersèrent pour donner car-

rière à leur ascétisme et se soumettre à toutes les épreuves que réclamait leur soif de perfection. On les appela les *frères spirituels*. Ils se distinguaient des premiers, dit Wadding[1], même extérieurement, par leurs vêtements courts et difformes, et leurs capuchons étroits. Ils trouvèrent un chef et comme un second fondateur dans la personne de Pierre Jean-d'Olive, dont les opinions furent condamnées par le concile de Vienne en 1312. Quelles étaient donc les opinions de ce moine, en dehors du rigorisme pratique qu'il recommandait à ses adeptes, et dont il donnait l'exemple? Il croyait, comme Amaury de Bène, David de Dinant et les auteurs quels qu'ils soient de l'Évangile éternel, que l'Essence divine est à la fois effet et cause, génératrice et engendrée, ou, comme dit Spinoza, *natura naturans* et *natura naturata*. Il séparait l'âme et le corps plus que ne le faisait la philosophie officielle du temps. D'après la doctrine officielle, l'âme devait être regardée comme la forme du corps; de sorte que l'homme tout entier doit être puni et récompensé au jugement dernier, des actions qu'il a accomplies dans cette vie, et qu'il est destiné à la résurrection. D'après Pierre Jean-d'Olive, l'âme raisonnable n'est pas la forme du corps; elle seule

[1] *Annales ordinis minorum*, t. III, 1re édit., ann. 1314, no 8.

peut mériter et démériter; par conséquent, la résurrection n'est pas nécessaire. Il faut remarquer que le dogme de la résurrection était également nié par les disciples d'Amaury de Bène. On lui imputait encore d'autres erreurs, mais d'un caractère purement théologique. Celles que je viens de citer nous montrent qu'il était placé sur la pente d'un panthéisme spirituel, l'abîme où aboutissent ordinairement les excès du mysticisme.

Malgré la condamnation de leur maître, P.-J. d'Olive, mort à Narbonne en 1297, les *spirituels*, sous la conduite d'un autre chef, Ubertin de Cazal, persistèrent à rester séparés de leurs frères sans défendre les opinions condamnées, et les deux fractions du même ordre, nous dit Wadding, se faisaient souffrir tout le mal qui était en leur pouvoir [1]. A ce parti exalté, mais non encore désavoué par l'Église, se rattachèrent plusieurs sectes positivement hérétiques et qui renouvelèrent, en les exagérant encore, les erreurs déjà répudiées par l'Église et poursuivies avec la plus extrême rigueur. C'étaient les apostoliques, comme ils s'appelaient d'abord, et qui furent excommuniés en 1285 par le pape Honorius IV. C'étaient les béguards ou béguins, les bizoques, les fratri-

[1] *Ubi sup.*, ann. 1307.

celles, les vocasots, les nicolos[1]. Au fond, tous ces sectaires avaient la même origine, professaient les mêmes erreurs, et ne formaient sous des noms divers qu'une seule communion. C'étaient des laïques qui s'étaient joints aux franciscains dissidents, aux *spirituels*, et sortaient de ce qu'on appelait le tiers ordre de saint François. Ils appartenaient aux conditions les plus malheureuses de la société, et cherchaient un refuge dans le mysticisme et, peut-être aussi, dans l'oisiveté que le mysticisme autorise, et dans la mendicité dont il est le prétexte ; car ils parcouraient, en mendiant, en priant, en chantant des cantiques, l'Allemagne, la Provence, la Sicile, la Toscane. Ils prétendaient qu'il faut prier toujours pour ne pas être induit en tentation, et, ne devant rien posséder, ni en particulier ni en commun, ils jugeaient le travail inutile. Ce n'est pas à ces pauvres gens qu'il faut demander compte de leurs opinions, mais aux chefs qui les conduisent et qui les attirent, à un Geraldo Segarello, de Parme, excommunié par Boniface VIII et livré au bûcher en 1300 ; à son compatriote Hermanno Pungilupo, qui, ayant échappé au bûcher pendant sa vie, subit le supplice des hérétiques dans son cadavre en 1297 ; à beaucoup d'au-

[1] Une première condamnation est prononcée contre les apostoliques en 1285, par Honorius IV ; une seconde en 1290, par Nicolas IV.

tres encore, mais surtout à Dulcin ou Doucin, comme l'appelle Fleury.

Je laisse de côté les crimes abominables, la licence infâme, les débordements inouïs qu'on leur reproche ; car les mêmes accusations ont été intentées à toutes les sectes naissantes et à toutes les communions qui se séparent de la règle générale des croyances officielles. Je ne m'occupe que de leurs opinions. Or, dans les doctrines qui leur sont imputées, dans les nombreux actes d'accusation dressés contre eux et rassemblés par Duplessis d'Argentré, nous trouvons la réunion des idées vaudoises, qui étaient toujours professées dans le Lyonnais, et de l'hérésie d'Amaury de Bène, avec quelques chimères particulières. Comme les vaudois, ils rejetaient toute autorité, et, avant toutes les autres, celle du pape. Ils ne se soumettaient pas plus aux prélats et aux simples prêtres. Eux seuls étaient les vrais prêtres du Christ, et tous ceux qui leur appartenaient avaient cette qualité. Ils n'admettaient pas de lieux consacrés au culte. Dieu, disaient-ils, peut être adoré partout, dans une étable aussi bien que dans une église, et il vaut mieux le prier dans une forêt que dans un temple. Ils rejetaient tous les sacrements, prétendant que ceux qui ont reçu l'Esprit-Saint, qui sont sanctifiés par la vraie croyance, sont devenus impeccables. C'est le molinosisme trois

siècles avant Molinos. Par conséquent, dès qu'on se joignait à eux, l'on était absous de tous ses péchés. Enfin, ils attendaient aussi la venue du Paraclet, la venue du Saint-Esprit, qui devait tout purifier, tout sanctifier, tout unir par l'amour. Telle fut surtout la doctrine de Dulcin et de sa compagne Marguerite, tous deux brûlés en 1308.

Les franciscains et particulièrement Wadding, leur historien, font de vains efforts pour repousser toute relation, tout contact, toute communauté d'origine avec ces sectaires qu'on voyait toujours invoquer leur nom et se couvrir de leur habit. En vain les chargeaient-ils de tous les crimes avec plus d'acharnement encore que les autres. Nous allons voir qu'ils conservaient avec eux une ressemblance capitale, qu'ils partageaient leurs idées sur la pauvreté, et c'est pour défendre ces idées que Guillaume Ockam, Michel de Césène et leurs compagnons, plus tard reniés par leur ordre, ont levé contre la papauté l'étendard de la révolte.

C'est en 1316 que le nom de Michel de Césène nous apparaît pour la première fois dans l'histoire. Le 31 mai de cette année, le chapitre général des frères mineurs, réuni à Naples sous la protection et en présence du roi Robert et de la reine Sanche d'Aragon, l'élut pour son dix-septième général. Ainsi que l'indique le surnom qu'il a toujours porté, il était né à Césène dans les États romains,

Nous savons en outre qu'il était docteur en théologie, et il est permis de supposer qu'il jouissait dans son ordre d'une grande réputation de vertu et de savoir, puisqu'on lui en confia la direction suprême, dans un moment de lutte et de déchirement, et qu'il n'assista pas au chapitre qui l'appelait à cet honneur. A peine installé et confirmé dans sa charge, il entreprit une double tâche, qu'il était impossible, en effet, de séparer. Il rappela les frères de la communauté à la plus stricte exécution de leur règle, à la pratique la plus sévère de la pauvreté évangélique, réformant les vêtements, les bâtiments, la nourriture, interdisant d'une manière absolue l'usage de l'argent, défendant à toutes les communautés de tirer aucun profit des fruits et des légumes de leurs jardins, et leur rappelant dans tous les détails de la vie monastique le but de leur fondation. En même temps, il voulut ramener au bercail les fugitifs, c'est-à-dire les dissidents, les *spirituels*. Quelle raison avaient-ils de se séparer de leurs frères, si l'on mettait un terme aux relâchements où ils étaient tombés, si la vie commune était aussi austère que celle qu'on menait au dehors, dans l'isolement ou dans une communauté distincte? Il recourut donc à l'autorité du pape Jean XXII pour obtenir la dissolution de ces maisons séparées, pour ordonner aux *spirituels*, sous les peines les plus sévères, de reprendre l'habit et

de retourner dans les monastères de saint François. Après quelque résistance, facilement brisée par l'intervention pontificale, cette mesure eut un succès complet. Tous les dissidents, à l'exception de vingt-cinq, se rangèrent sous les ordres de leur nouveau général. Mais à peine la paix était-elle rétablie dans l'ordre même, qu'elle cessa d'exister entre l'ordre et la papauté. Voici à quelle occasion elle fut rompue.

En 1322, un fratricelle, un bizoque, est arrêté à Narbonne par ordre du grand inquisiteur, qui naturellement appartient aux dominicains, c'est-à-dire à un ordre rival de celui des frères mineurs. Pendant qu'on est occupé du procès de ce malheureux et qu'on lui reproche, entre autres choses, des propositions très-équivoques sur la pauvreté apostolique, un franciscain, frère Bérenger Talon, professeur de théologie au couvent des frères mineurs de Narbonne, ne craint pas de soutenir que, sur la question de la pauvreté, l'accusé a raison. L'inquisiteur, ainsi qu'on peut se l'imaginer, crie au scandale et trouve de l'écho chez tous les dominicains du voisinage. Frère Bérenger, de son côté, est soutenu par les franciscains. L'affaire est portée devant le siége apostolique; Bérenger, persistant dans son opinion, est arrêté, et, en attendant qu'on lui fasse son procès, le pape veut faire décider la question elle-même d'une manière solennelle et pé-

remptoire. Il demande donc aux prélats et aux docteurs de s'expliquer sur ce point : s'il est hérétique ou non de soutenir d'une manière constante et opiniâtre que Jésus-Christ et les apôtres n'avaient aucune propriété, ni en particulier, ni en commun.

Pendant qu'on délibère sur ce grave sujet à Avignon, l'ordre de saint François, sous la présidence de Michel de Césène, tient un chapitre général à Pérouse, où la même question est décidée dans le sens qu'on peut prévoir, dans le sens de frère Bérenger, dans le sens du fratricelle arrêté à Narbonne, dans le sens de tous les sectaires de cette classe ; car le lien secret qui a toujours existé entre les fratricelles et les franciscains ne peut pas être contesté, et ce seul fait suffirait pour le mettre en évidence, malgré l'acharnement des frères mineurs contre la secte maudite. Voici la réponse du chapitre de Pérouse : « Ayant examiné la question avec les preuves alléguées de part et d'autre, nous nous tenons fermement à la décision de la sainte Église romaine, et nous disons tout d'une voix que ce n'est pas une proposition hérétique, mais une proposition saine et catholique (*sanam et catholicam*) de dire que Jésus-Christ, montrant le chemin de la perfection, et les apôtres y marchant après lui et voulant y conduire les autres, n'ont rien eu par droit de propriété, ni en particu-

lier ni en commun [1]. » Cette décision fut signée par Michel de Césène et neuf provinciaux, dont le premier est Guillaume Ockam, probablement le rédacteur de la pièce. Frère Bonnegrace de Bergame, procureur général de l'ordre, fut chargé de la soutenir de sa parole, à Avignon, devant le pape, contre tous les contradicteurs, en même temps qu'une lettre du général la faisait accepter par tous les frères de la communauté et leur enseignait par quels arguments elle devait être défendue.

Un de ces arguments, et celui sur lequel on insistait le plus, c'était une décrétale de Nicolas III, en vertu de laquelle tous les biens des frères mineurs, tant meubles qu'immeubles, appartenaient en toute propriété à l'Église romaine ; tandis que les frères n'en gardaient que l'usage de fait. Jean XXII commença par révoquer cet acte d'un de ses prédécesseurs, attendu, dit-il, que l'expérience a démontré que les frères n'en sont pas plus pauvres ni l'Église romaine plus riche [2]. Voilà donc les franciscains dans une singulière position, puisqu'ils sont obligés en quelque sorte de plaider contre eux-mêmes. Ils nous montrent, pour employer le langage de la procédure, un demandeur qui refuse

[1] Fleury, *Hist. ecclés.*, l. XCII, ch. LXIII ; — Wadding, *Annal. ord. min.*, ann. 1322, n° 53, t. VII, de la 2e édit.
[2] Fleury, *Ubi suprà*

et un défendeur qui donne. Au fond, leur raisonnement n'est qu'un sophisme ; car, lorsqu'il s'agit de biens inaliénables appartenant à une communauté qui en jouit sans interruption, l'usage de fait est parfaitement identique à la propriété, et nous montre ce qu'il y a d'utopique dans leur croisade contre la doctrine commune. Si l'on ne veut pas de la propriété, il faut refuser la jouissance ; car c'est par là même que la propriété existe et a de la valeur. D'un autre côté, qu'est-ce que la propriété de biens meubles ou de denrées alimentaires qui se consument par l'usage, sinon l'usage même ? Enfin, si la propriété n'existe pas, sur quoi se fonde le droit de jouir, puisque chacun de nous ne doit jouir que de ce qu'il a en légitime propriété ? Encore une fois, la thèse des franciscains est une chimère, et ils devaient échouer dans la question doctrinale comme dans la question de fait, ou dans l'autorité qu'ils voulaient accorder au décret de Nicolas III.

En effet, quelque temps après, par la décrétale *Cum inter nonnullos,* Jean XXII déclara erronée et hérétique la proposition soutenue par les fratricelles et les franciscains, et que défendaient avec eux trois cardinaux. Il appuya sa décision sur ce fait, invoqué également par la Sorbonne, que Jésus-Christ et les apôtres, ayant usé de certaines choses nécessaires à la vie, par exemple, d'aliments et de vêtements, devaient nécessairement en

avoir la propriété; autrement, ils auraient agi sans droit, c'est-à-dire injustement. Il n'y avait rien à répondre à cet argument; car, sur quelque terrain qu'on se place, celui de la théologie ou celui de la philosophie, le droit de propriété triomphera toujours des utopies qu'on lui oppose. Les trois cardinaux se soumirent; mais les franciscains persistèrent dans leur opinion, appliquant aux personnages de l'Évangile cette même chimère de l'usage de fait qu'ils revendiquaient pour eux-mêmes. Ils protestèrent par la bouche de Bonagratia, retenu prisonnier à Avignon. A la voix de Bonagratia se joint celle d'Ockam, qu'on rencontre partout où il y a une lutte à soutenir contre l'autorité; et, enfin, à la voix d'Ockam vient s'ajouter celle du général, de Michel de Césène lui-même, qui, partout où il a l'occasion de parler, s'emporte avec véhémence contre la décision pontificale et déclare les vertus apostoliques à jamais ruinées dans l'Église. Ce n'est pas encore la révolte; mais nous sommes bien près d'y arriver.

Le général des franciscains est mandé à Avignon pour rendre compte de sa conduite. Michel de Césène, après un léger retard motivé par la maladie, obéit à cet ordre, et le pape, après l'avoir accueilli avec une extrême bienveillance, après s'être entretenu avec lui des intérêts de sa congrégation, lui fait défense de sortir de la ville. Michel de Césène se contente d'en

appeler de cette défense et de tout ce qu'on pourrait entreprendre contre lui. Pendant ce temps Jean XXII travaille à le faire déposer, afin de l'isoler et de le perdre plus facilement. Césène, avec cet esprit italien qui joint la finesse à l'audace, ne manque pas de s'en apercevoir, voit l'horreur de sa position, s'il est abandonné et même s'il ne l'est pas, pressent un procès d'hérésie et au bout de ce procès une condamnation, c'est-à-dire le bûcher. Alors, seulement, il tourne ses regards vers le pouvoir laïque, dont il ne s'était guère occupé jusqu'à ce moment. On était en 1328, dans cette année où la querelle de l'empereur et du pape était arrivée à la dernière violence; où l'empereur après avoir posé, de sa propre main, la tiare pontificale sur le front de l'antipape Pierre de Corbière, recevait de lui à Rome, le même jour, la couronne impériale. Césène implore et obtient le secours de Louis de Bavière. Ayant quitté Avignon à la faveur de la nuit, avec Bonnegrâce et Ockam, ils se rendirent ensemble à Aigues-Mortes et de là à Pise sur une galère de l'empereur.

Jusque-là Michel de Césène avait toujours eu derrière lui son ordre tout entier. Il n'en était pas seulement le chef, mais le fidèle interprète. Ce qu'il disait, ce qu'il écrivait, ce qu'il soutenait en face du pape, tous les frères le pensaient et le regardaient comme un article de foi. J'ai dit que le pape avait cherché à le faire déposer. En effet, telle était la

mission qu'il donna au cardinal Poyet près du chapitre général, réuni à Boulogne, et où il était défendu à Césène de se rendre. Au lieu de répondre aux vœux et aux instances du pontife, les frères mineurs confirmèrent leur général dans ses pouvoirs et lui envoyèrent l'acte de sa réélection à Avignon, quelques jours après sa fuite. Dès ce moment, à moins de se placer tous dans la même position, c'est-à-dire hors de l'Église, il leur fut impossible de rester avec lui.

Le pape le déposa d'autorité et nomma à sa place le cardinal Bertrand de Poyet, avec le pouvoir de sévir contre tous ceux des frères mineurs qu'on ne trouverait pas assez soumis. Césène, en ayant appelé de cette sentence à l'Église catholique et au futur concile, reçut bientôt le complément de la punition qui lui était destinée. Une bulle pontificale, du 20 avril 1329, le déclara avec ses quatre complices, que j'ai déjà nommés, hérétique, hérésiarque, schismatique, privé de tout office, honneur et dignité. Bientôt après il fut déposé par le chapitre général des frères mineurs réuni à Paris, sous la présidence, il est permis de dire sous la pression du cardinal Bertrand de Poyet, général nommé d'office. Il fallait que sa parole eût une grande autorité ou que ses doctrines fussent bien enracinées chez les frères mineurs, pour que le pape, non content de l'excommunier, publiât en son propre nom,

sous la forme d'une bulle, la bulle *Quia vir reprobus*, un livre tout entier destiné à le réfuter. Retiré à Munich, près de Louis de Bavière, qui le nomma son *conseiller* et *son philosophe*, Michel de Césène répondit à cette condamnation par de nouvelles attaques où il reprochait à Jean XXII, jusqu'à dix propositions hérétiques, toutes relatives à la pauvreté évangélique. En même temps, comme le chapitre de son ordre devait se réunir prochainement à Perpignan, il lui adressa une apologie de sa conduite et de ses doctrines avec la demande d'être réintégré parmi ses frères. Mais le temps de la résistance était passé. Le chapitre de Perpignan maintint la décision de celui de Paris, et ajouta même la qualification d'homicide aux autres qualifications déjà infligées à Michel de Césène dans la condamnation antérieure dont il était frappé[1]. Depuis ce moment, nous perdons les traces de ce moine fougueux, et, selon toute vraisemblance, il termina paisiblement ses jours à Munich, dans la jouissance des honneurs que j'ai mentionnés plus haut. En effet, de la théologie, Michel de Césène ne tarda pas à passer à la politique, et naturellement à celle de Louis de Bavière. Persécuté par le pape, il se jeta dans les bras de l'empereur et prit son parti, la plume à la main, comme nous le voyons par sa dé-

[1] Fleury, *ubi supra*, liv. XCIV, ch. xvi.

fense adressée au chapitre de Perpignan, *Litteræ deprecatoriæ*. Il déclare que des deux pouvoirs qui existaient autrefois pour protéger le monde, auxquels est confié le gouvernement de la chrétienté, celui du pape, par un effet de la justice divine, a expiré momentanément *(ad præsens divino judicio videtur expirasse de medio);* en sorte qu'il ne reste plus que l'empereur pour régler les affaires de la foi et défendre la cause des pauvres[1]. Remarquons que ce passage suffit pour justifier Césène de l'accusation d'avoir suivi le parti de l'antipape : car s'il avait reconnu dans Pierre de Corbière Nicolas V, il y aurait pour lui deux pouvoirs et non pas un seul. Ajoutons qu'en parlant ainsi, il pouvait être parfaitement sincère; car l'empereur, comme je l'ai déjà dit, héritait naturellement de tout ce qu'il ôtait à la papauté. Mais Césène a beau faire ; il n'est pas fait pour les questions de cette nature. Son esprit reste enfermé dans l'enceinte de son ordre ; il ne cherche que l'application littérale des passages de l'Évangile qui prêchent le renoncement aux biens de ce monde ; il ne s'inquiète pas des obstacles qu'elle peut rencontrer, il ne cherche ni à la comprendre dans ses principes, ni à la développer dans ses applications. C'est un caractère entreprenant et résolu, une âme coura-

[1] Goldast, t. III, p. 1346.

geuse mais un esprit sans portée, un moine qui voudrait façonner le monde à l'image de son couvent; tandis que dans son couvent même il introduit l'utopie[1].

Nous rencontrons un tout autre homme dans Guillaume Ockam, le restaurateur et, l'on peut dire jusqu'à un certain point, le créateur de la fameuse secte des nominalistes, plus célèbre encore comme philosophe que comme théologien, non moins rebelle aux vieilles autorités de l'École qu'à celles de l'Église, champion non moins ardent d'une philosophie profane que du pouvoir laïque, d'un caractère aussi impétueux, aussi ardent, aussi obstinés que Michel de Césène, avec un esprit bien plus vaste et un talent de dialectique incomparable, surtout quand il s'agit d'attaquer et de détruire.

Il naquit en Angleterre, dans un bourg du comté de Surrey, dont il a pris le nom suivant l'usage du temps. Entré, jeune encore, chez les frères mineurs, il se fit remarquer par ses supérieurs, et fut envoyé à Paris pour faire son cours de théologie, sous la direction de Duns Scot, digne maître d'un tel élève. Dès ce moment, nous le

[1] Les écrits de M. de Césène, outre les lettres qu'il adressait à son ordre, comme général des franciscains, sont tous relatifs à la pauvreté de Jésus-Christ. On les trouve réunis dans Goldast, t. III, p. 1334. Le plus important est celui qui a pour titre : *Tractatus contra errores Joannis XXII, super utili dominio ecclesiasticorum*, etc.

perdons de vue pour le retrouver en 1303, dans la querelle de Philippe le Bel avec le pape Boniface VIII. Naturellement, en sa double qualité de franciscain et de philosophe novateur, il prend parti pour le roi contre le pontife, et écrit à ce propos, sous forme d'un dialogue entre un chevalier et un clerc, un traité remarquable qui nous a été conservé et qui, pour le fond comme pour la forme, a servi de modèle au *Songe du Verger*. Dans un ouvrage intitulé : *Disputatio super potestate prælatis atque principibus terrarum commissa*, il établit en principe général que nul pouvoir ne peut s'exercer hors de ses attributions naturelles et légitimes ; que de même que le roi de France n'a aucune autorité sur l'empereur, ni l'empereur sur le roi de France, ainsi les princes temporels n'ont aucune autorité sur les choses spirituelles, ni les chefs spirituels sur les choses temporelles ; que le sacerdoce, en tant que s'acerdoce, ne doit s'occuper que du salut des âmes et non de la guerre et de la paix, de l'administration de la justice et du gouvernement des États. Il représente comme parfaitement ridicule la prétention de Boniface VIII à être placé au-dessus des principautés et des royaumes; que cette prétention n'a jamais été reconnue ni invoquée que par lui ou par le pouvoir pontifical, à la fois juge et partie ; qu'il n'a d'autre fondement que son ambition et

sa convoitise. On trouve dans cet écrit ce principe tout moderne que le prêtre est citoyen, et qu'autant que son caractère le permet, il doit contribuer aux charges de l'État, puisqu'il en recueille les avantages; que, jouissant de la tranquillité que lui procurent l'armée et les autres institutions politiques, il doit payer l'impôt sans lequel aucun État ne peut subsister. « Il est clair, dit-il, que l'État est défendu aux frais de l'État, et il est juste que ceux qui recueillent le fruit de cette défense en supportent le fardeau avec tout le monde[1].

Ockam ne se lança pas avec moins d'ardeur, comme nous venons de le voir, dans la dispute qui éclata entre son ordre et le pape Jean XXII. Mais, non content de signer l'acte de Pérouse, en qualité de frère provincial, il prit en quelque sorte, pour son propre compte, la résolution qui venait d'être arrêtée, la défendit par la parole et par la plume, avec une vivacité singulière. C'est à ce propos qu'il publia *la Défense de la pauvreté* contre les erreurs de Jean XXII : *Defensorium paupertatis contra errores Joannis XXII*[2], et c'est à cause de cette défense que, déféré

[1] *Clarâ enim ratione conceditur ut respublica reipublicæ defendatur, et quæcumque pars gaudeat ista defensione, æquissimum est ut cum aliis ponant humerum sub onus.*

[2] Publié par Brown dans l'Appendice du *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 436.

aux évêques de Ferrare et de Bologne, qui devaient procéder contre lui suivant les règles canoniques, il fut assigné à comparaître devant le saint-siége dans le délai d'un mois. Il est fait allusion à cette procédure dans la première censure infligée à Michel de Césène en 1329. Parlant d'Ockam, le pape dit qu'une information était commencée contre lui depuis longtemps, à cause de plusieurs opinions hérétiques qu'il avait enseignées, soit de vive voix, soit dans ses écrits. En effet, l'assignation dont nous venons de parler remonte au mois de décembre de l'année 1323. En 1329, il est atteint par la même bulle qui frappa son général, et il se réfugie avec lui près de Louis de Bavière. On connaît ces fières paroles qu'il adressa à l'empereur en arrivant en fugitif à sa cour: « Défends-moi avec l'épée, et je te défendrai avec la plume : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Il a tenu parole ; car un grand nombre de ses ouvrages, destinés à soutenir le pouvoir de l'État et en particulier celui de l'empereur, ont été écrits à la cour de Munich [1]. Il mourut en 1350 relevé de l'excommunication de Jean XXII, et reçut la sépulture à Munich dans le couvent de son ordre. Je citerai le *Tractatus potestatis Ecclesiæ*, resté manuscrit à la

[1] Ils sont compris dans le Recueil de Goldast.

bibliothèque impériale, fonds Colbert; *Super potestate summi pontificis octo quæstiones*[1]; *Opus nonaginta dierum, dialogi ac compendium errorum Joannis XXII*[2]; *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*[3].

Comment le champion de la spiritualité la plus enthousiaste, le défenseur de la règle de saint François d'Assise, poussée à la plus extrême rigueur et entendue à la manière des fratricelles, l'ennemi de toute propriété, de la propriété collective aussi bien que de la propriété individuelle, par conséquent l'adversaire le plus déclaré de toute existence personnelle, de toute distinction et de toute différence dans l'humanité; comment un tel homme a-t-il pu renouveler la philosophie nominaliste, c'est-à-dire une philosophie pour laquelle il n'y a rien de réel? Cette question vaut la peine d'être traitée, non-seulement pour l'intérêt qui s'y attache, pour la lumière qu'elle peut répandre sur un des points les plus obscurs de l'histoire de la philosophie, mais aussi à cause de l'utilité qui en résulte pour l'histoire de la politique et du droit naturel, dont les principes, avec leurs diverses interprétations, ne sont bien connus que lorsqu'on les suit jusqu'à leur origine, dans les dernières profondeurs de l'esprit humain.

[1] Dans Recueil de Goldast.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

D'abord, qu'est-ce que le nominalisme de Guillaume Ockam? Qu'on ne s'effraye pas à ce mot ; je laisserai de côté tout ce qu'il représente de subtiles argumentations et de distinctions ardues, opposées à des doctrines non moins abstraites, autrefois défendues et combattues avec passion, aujourd'hui, non pas disparues, mais devenues méconnaissables sous des formes nouvelles. Je ne veux considérer la philosophie d'Ockam que dans ses rapports avec les luttes politiques auxquelles nous venons d'assister, et pour cela je suis obligé de la réduire à ses éléments les plus substantiels et les plus intelligibles. On peut la ramener à trois points : la théorie de l'origine de la connaissance ; la théorie de la nature de la connaissance, et principalement de la connaissance générale, de l'idée universelle ; enfin les conséquences qui résultent de cette double théorie dans l'ordre religieux et moral.

La connaissance, selon Guillaume Ockam, résulte de ce double fait : l'intuition et l'abstraction : *vis intuitiva, vis abstractiva*. L'intuition n'est pas autre chose que l'expérience et ce que, dans le langage de la philosophie écossaise, on appelle la perception, c'est-à-dire la connaissance d'un objet présent, qui agit immédiatement sur nos facultés, qui s'impose en quelque sorte à notre esprit par la force de l'évidence. Ockam la définit lui-même : la faculté par laquelle l'intelligence est capable de contempler et

de voir les objets. Elle s'exerce à la fois sur les phénomènes du monde sensible et sur les phénomènes de la conscience ; car nous ne percevons pas d'une manière moins immédiate et moins évidente les actes de notre volonté et de notre intelligence, nos sensations de plaisir et de douleur, que les objets matériels avec les qualités qui leur sont propres. A l'intuition, c'est-à-dire à l'expérience, se rattache aussi, sans pouvoir s'en séparer, le jugement par lequel nous affirmons l'existence des objets perçus, le jugement par lequel l'esprit donne son assentiment au témoignage irrésistible, à l'évidence de la conscience et des sens.

Mais, si nous étions réduits à l'intuition, nous n'aurions jamais que des idées particulières qui nous représentent des objets ou des faits particuliers avec les circonstances accidentelles dans lesquelles nous les avons perçus. Cependant nous avons la faculté d'isoler ces circonstances pour nous représenter le fait ou l'objet en lui-même, avec ses qualités permanentes. Nous concevons également des qualités qui peuvent être attribuées à plusieurs objets à la fois, ou un objet dont l'existence ne nous est pas attestée par l'expérience ; par exemple : la chimère. Ce double rôle est celui de l'abstraction, de la faculté abstractive (*vis abstractiva*). Mais au fond ces deux rôles se confondent, car ils consistent l'un et l'autre à écarter des perceptions de l'expérience, des con-

naissances intuitives, les circonstances accidentelles ou singulières. L'abstraction, par conséquent, ne peut s'exercer que sur l'intuition; mais en s'exerçant sur elle, elle n'y ajoute rien, elle ne lui donne rien, elle lui ôte, au contraire, certains caractères, certaines qualités, certains traits.

Cette théorie sur l'origine de la connaissance est identiquement celle de Locke; l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, comme son compatriote du XIVe siècle, fait venir toutes nos idées, toutes nos connaissances, de la sensation et de la réflexion, c'est-à-dire de l'expérience et de l'action qu'exercent sur elle des opérations que lui fait subir l'entendement. Ce que l'un appelle intuition, l'autre le nomme sensation; ce que l'un appelle faculté abstractive, l'autre le nomme réflexion. Voilà toute la différence, sinon que les faits de conscience ont une place plus nette et plus indépendante chez le philosophe du moyen âge, que chez celui du XVIIIe siècle.

La théorie de la nature des idées se lie chez Ockam d'une manière si étroite à celle de leur origine, que la seconde n'est que la conséquence rigoureuse de la première. D'abord, il faut renoncer à toute entité, à tout intermédiaire, à toute intervention d'une puissance supérieure ou extérieure entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu. L'idée, en d'autres termes, n'est rien par elle-même

(*non est aliquid*) qui existe substantiellement dans l'âme; c'est une qualité de l'âme, ou comme nous dirions aujourd'hui, un mode de l'âme, qu'il est impossible d'en séparer. Si cette définition de l'idée tranche impérieusement et de la manière la plus grossière des questions délicates et d'un ordre supérieur, par exemple, celle des rapports de la raison universelle, de l'universelle intelligence avec l'intelligence particulière de l'homme, elle a aussi l'avantage de détruire toutes les chimères de la scolastique, les espèces impresses et les espèces expresses, sensibles et intelligibles, les fantômes et les images renouvelés de Démocrite. Mais la dialectique d'Ockam ne s'arrête pas là. Elle réduit toute idée générale à n'être qu'un signe, une note dans laquelle notre esprit réunit plusieurs idées semblables, mais toutes particulières; elle ôte, par conséquent, aux idées générales toute valeur, toute signification propre, tout objet à part, toute vérité: *Non habet quid rei, habet tantum quid nominis.* Il n'y a pas de nature universelle, dit encore Ockam, qu'on puisse regarder comme distincte des natures singulières; car toute nature universelle existe dans des individus parfaitement distincts l'un de l'autre; par exemple, l'humanité dans tel ou tel homme; et dire qu'un individu est distinct d'un autre, qu'une chose n'est pas telle autre, qu'elle n'est pas celle-ci ou celle-là, c'est dire simplement qu'elle existe.

Donc il n'existe rien, et nous ne connaissons rien d'universel. Même en Dieu, tel que nous pouvons le concevoir, les idées universelles sont une pure chimère; car nous ne pouvons pas attribuer à Dieu une intelligence autrement faite, une intelligence d'une autre nature que la nôtre. Les idées divines sont donc simplement un fait, une qualité, un acte de l'intelligence divine, comme les idées humaines sont un fait, une qualité, un acte, un *concept* de l'intelligence humaine. Les idées divines ne sont donc pas l'essence divine, elles ne sont ni éternelles, ni universelles; elles ne sont que la créature de Dieu, en tant que Dieu la connaît, ou ce qui, étant connu par le principe effectif intellectuel, sert au principe actif à produire hors de lui-même un objet qui lui ressemble.

Cependant Guillaume Ockam n'ést pas Roscelin, s'il est vrai que Roscelin soit tel que son adversaire Abailard nous le représente. Jamais il n'a prétendu que l'idée générale ne soit qu'un nom, un son de voix. Cela est contraire à l'origine qu'il lui attribue, au rôle qu'il donne à l'abstraction, aux termes mêmes dont il se sert. Il la définit: «Une conception de l'esprit, c'est-à-dire un acte de la connaissance, une qualité de l'âme, mais une qualité particulière qui nous représente sous un même nom *(una voce)* plusieurs objets particuliers entre lesquels existe une similitude naturelle, non quant à l'existence, mais

quant à la représentation de notre esprit. » C'est précisément ce qu'Abailard appelle le conceptualisme, et que nous autres modernes nous qualifions d'empirisme. Mais, sans sortir de ces limites, la théorie d'Ockam apporte avec elle les plus graves conséquences; conséquences qu'il a lui-même proclamées et reconnues.

D'abord, si nous ne connaissons réellement que ce qui tombe immédiatement sous la conscience ou les sens, tout le reste se réduisant à une abstraction, nous ne connaissons pas notre âme, et nous ne savons pas même si elle existe, c'est-à-dire, si elle se distingue du corps, puisque nous n'en saisissons que les actes et les qualités; non les qualités générales sur lesquelles argumentent les spiritualistes pour les montrer incompatibles avec la matière; mais les qualités particulières, individuelles. Or, si nous ignorons jusqu'à l'existence de notre âme, nous ne savons pas non plus si elle est mortelle ou immortelle.

A plus forte raison, sommes-nous condamnés à ignorer ce qui est au-dessus de nous, et au-dessus du monde, l'existence la plus universelle que notre intelligence puisse concevoir; par conséquent nous ne pouvons dire s'il y a un Dieu ou s'il n'y en a pas. Ockam, près de quatre siècles et demi avant Kant, passe en revue les différentes preuves de l'existence de Dieu, pour soutenir qu'elles sont toutes radica-

lement impuissantes. La preuve de saint Anselme, qui conclut de l'idée deDieu à l'existence de Dieu, celle que Kant a appelée la preuve ontologique, se trouve écartée d'un mot, expression sommaire du système tout entier. « De ce que nous avons une idée ou un concept de Dieu, il n'en résulte pas que nous connaissions Dieu lui-même, soit médiatement, soit d'une manière immédiate : *Per hoc quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur nec mediate, nec immediate.*—Ne pouvant pas connaître Dieu en lui-même, nous mettons à sa place un concept déterminé, et nous attribuons à Dieu lui-même tout ce qui peut être attribué à ce concept, qui tient la place de Dieu. — En affirmant nos concepts, nous croyons affirmer Dieu lui-même. [1] »

Veut-on démontrer l'existence de Dieu, comme première intelligence, en remontant des effets à la cause, de l'ordre et de l'harmonie du monde à une intelligence suprême? Ockam fera cette objection, que nous connaissons bien notre intelligence à nous, mais que nous n'avons aucune idée d'une intelligence suprême, considérée comme cause première de l'univers, et que nous ne savons pas suivant quel mode agit la cause première. On peut ajouter que l'intelligence de Dieu, étant comme la nôtre dé-

[1] Voyez l'ouvrage de M. Hauréau *De la Philosophie scolastique*, t. II, p. 450 à 453.

pourvue d'idées générales, il est impossible de lui attribuer un ordre, un plan qui embrasse l'universalité des êtres. Voilà donc chez Ockam la réfutation de ce que Kant appelle la preuve physico-théologique. Enfin essayera-t-on de remonter simplement des effets à la cause, des effets finis à une cause infinie? Notre terrible dialecticien nous a dit que, suivant les règles de la logique, la manière d'être d'une cause est conforme à la manière d'être de ses effets. Or, tous les effets dont le monde nous offre la réunion étant d'une nature finie, comment les rapporter à une cause infinie? C'est le renversement de la preuve cosmologique.

On fait sortir des mêmes principes la destruction de l'ordre moral : car si nous ne connaissons que des qualités relatives, individuelles, appartenant à un sujet particulier, dépourvues elles-mêmes de tout caractère général, il n'est pas permis de parler d'un devoir universel, absolu, également imposé à tous les êtres intelligents. Cette conséquence, aussi bien que les précédentes, est nettement reconnue par Ockam, quoiqu'il n'y attache pas la même importance, et n'y touche, pour ainsi dire, qu'en passant. Nous ne connaissons pas, dit-il, la vertu en elle-même, la science en elle-même, c'est-à-dire la vertu absolue; mais la vertu et la science, comme toutes les autres qualités du même ordre, sont purement relatives : ce sont les

manières d'être d'un sujet, qui est l'âme humaine.

Mais quoi ! Ockam a-t-il nié ou révoqué en doute la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la loi du devoir ? Ockam a-t-il voulu fonder une philosophie empirique et sceptique ? Il faudrait bien peu connaître le moyen âge et en particulier le XIV[e] siècle, pour s'arrêter à une telle idée. On trouve, cela est vrai, à cette époque bien des erreurs déplorables, bien des opinions contraires à la morale, à la société, à la religion ; mais toutes se produisent, et cela avec sincérité, au nom et sous la protection de la religion même ; toutes sont revêtues d'une forme théologique et mystique ; aucune ne porte les traces du scepticisme. Tout ce que notre docteur enlève à la raison, il le donne à la foi, à la révélation, à l'ordre surnaturel ; et, plus il veut enrichir celui-ci, plus il se montre sévère ou, pour mieux dire, ingrat envers celle-là. Au lieu de chercher, comme saint Thomas et un grand nombre de philosophes venus après lui, à concilier la raison et la foi, il s'efforce de les séparer par un abîme infranchissable, en refusant à la raison le droit de parler de quoi que ce soit qui touche à la théologie, c'est-à-dire de Dieu, de l'âme, de l'immortalité, de la loi morale. Mais cette séparation chez lui est-elle sincère ? Faut-il la prendre au sérieux, ou n'est-elle qu'un prétexte, comme chez Pomponace, pour nier en toute liberté ce que la religion ordonne

de croire? Tous les historiens de la philosophie, sans exception, inclinent à cette dernière opinion et supposent que c'est dans l'intérêt de la raison, dans l'intérêt de la liberté, qu'Ockam a voulu isoler la philosophie. Je me déclare hardiment pour l'opinion contraire. D'abord , les poursuites dont Ockam a été l'objet de la part de l'autorité religieuse n'ont jamais eu pour motif ses opinions philosophiques. Si hardies que ces opinions aient pu paraître à la fin du XIII[e] siècle et au commencement du XIV[e]; quelque trouble qu'elles aient provoqué dans l'École, quelque colère qu'elles aient excitée chez les docteurs franciscains aussi bien que chez les docteurs dominicains, accoutumés à suivre, les uns, le réalisme absolu d'Alexandre de Halès, les autres, le réalisme mitigé de saint Thomas d'Aquin, elles n'ont jamais provoqué, ni directement ni indirectement, les censures de l'Église; nous ne voyons pas qu'il y soit fait la plus légère allusion dans les trois bulles de Jean XXII, lancées tout à la fois contre Ockam et Michel de Césène. Malgré l'excommunication dont l'auteur de ce système a été frappé, et son attachement à un prince révolté contre le saint-siége, le nominalisme prend le dessus dans l'Université de Paris et ailleurs, du vivant même d'Ockam et bien plus après sa mort; il devint la philosophie dominante, et compta, parmi ses défenseurs, non-seulement des religieux de

l'ordre de saint François, mais des dominicains tels que Robert Holcot et Armand de Beauvoir, deux des plus illustres maîtres du XIV[e] siècle, dont le dernier remplit auprès de Benoît XII la charge importante de maître du sacré palais. Il fut également professé par deux généraux de l'ordre de saint Augustin, Thomas de Strasbourg et Grégoire de Rimini, par le fameux Buridan, recteur de l'Université de Paris en 1327, par Marsile d'Inghen, prêtre séculier, chanoine de l'église de Cologne, et enfin par le cardinal Pierre d'Ailly. Comment supposer que tant de nobles esprits, que des personnages si haut placés dans l'Église et sortis de tous les rangs du clergé ainsi que de toutes les contrées de l'Europe, aient pu se méprendre sur une doctrine qui, sous le couvert d'une équivoque, cachait dans son sein l'empirisme, le scepticisme et le matérialisme lui-même, puisqu'elle est sur bien des points la proche parente de celle de Hobbes? Comment supposer que l'Église se fût laissé prendre à une ruse grossière, si facilement aperçue chez Pomponace et Vanini, et qu'elle n'eût pas lancé toutes ses foudres contre de tels principes enseignés par un homme qu'elle n'avait aucun intérêt à ménager, qui l'avait provoquée avec tant d'audace et qui n'a cessé de la harceler jusqu'à ce qu'il ne fut plus? Il faut donc admettre la parfaite sincérité d'Ockam, et j'ajouterai que son système fut accueilli avec

d'autant plus de faveur, qu'il offrait pour la foi infiniment moins de danger que le réalisme, toujours plus ou moins enclin à glisser sur la pente de l'averroïsme, c'est-à-dire le spinosisme du temps.

Oui, Guillaume Ockam a cru faire à la fois œuvre de philosophe ou, tout au moins, de logicien et œuvre de chrétien, en dépouillant la raison au profit de la révélation, en reléguant la première dans la sphère du relatif, du contingent, du particulier, c'est-à-dire de tout ce qui passe; et en réservant la seconde pour l'absolu, le nécessaire, l'universel, pour ce qui est éternel et divin. N'était-ce pas le seul moyen d'échapper aux importunités de la raison, aux réserves et aux tempéraments de la sagesse humaine pour suivre sans obstacle, sans objection possible, avec toute la fougue de son caractère et l'exaltation de son ordre, la voie du mysticisme? N'était-ce pas le seul moyen de pouvoir prendre à la lettre, dans l'acception la plus rigoureuse et la plus étroite, les passages de l'Évangile qui recommandent l'abandon de son corps et de ses biens, le mépris de la terre et de la vie, pour suivre la voix de Dieu? N'était-ce pas le seul moyen de défendre, l'Écriture à la main, la pauvreté chrétienne telle que l'entendaient les disciples de saint François d'Assise? Ockam n'a donc fait autre chose que compléter par la dialectique ce qu'avait si bien commencé le mysticisme spéculatif de saint Bona-

venture, qui, lui aussi, a écrit un livre pour défendre la pauvreté de la maison de saint François.

C'est avec la même suite dans l'esprit, avec la même logique que ce mystique exalté, qui n'interdit pas seulement le pouvoir, mais la propriété, aux vrais disciples de Jésus-Christ et, par conséquent, au chef de l'Église, défend avec tant d'ardeur le pouvoir des princes temporels et les droits de l'empereur. En défendant l'empereur, c'est moins sa puissance qu'il a en vue et ses droits sur ce monde, que la spiritualité de l'Église et son détachement du monde. Il traite l'empereur et le pouvoir laïque, comme il traite la raison humaine et le pape, le clergé tout entier, comme il traite la révélation. Il veut que le prince possède en toute liberté et gouverne à lui seul les choses d'ici-bas, la terre et tous les intérêts terrestres, et que le second, ne vivant que par l'esprit, se renferme tout entier dans le gouvernement spirituel, dans la direction des âmes, dans la poursuite du salut et de la perfection divine.

Le but poursuivi par Ockam et par tout son parti est une pure chimère, une utopie contradictoire. Je l'ai déjà démontré en parlant de Michel de Césène ; mais il n'est pas superflu d'y revenir. L'abolition de toute propriété, comme condition de la perfection spirituelle, c'est la destruction même de la personnalité humaine, c'est la négation de notre condition mortelle et des lois qui unissent l'esprit à

la matière. Si détaché qu'on puisse être des choses de la terre, à quelque point qu'on veuille s'absorber dans la contemplation des choses divines, l'on a un corps qu'il faut nourrir, qu'il faut couvrir, qu'il faut mettre à l'abri des injures de l'air, qu'il faut entourer de chaleur dans la saison rigoureuse, qu'il faut ranimer et soutenir dans la maladie. On a donc besoin d'aliments, de vêtements, d'une habitation, de matières propres à entretenir un foyer, de médicaments. Pour user de toutes ces choses, il est nécessaire que quelqu'un les possède; et celui-là les possédera d'abord à juste titre qui les aura produites. Si ce n'est pas moi, ce sera un autre. Mais toujours faut-il que la propriété existe quelque part, et que je l'honore, que je la respecte partout où elle existe. Si elle ne trouve pas entre mes mains son origine primitive, si je n'en jouis point par le droit du travail, j'en jouis par acte de donation, ou de charité. Ce sera toujours une manière d'user de la propriété. Je ne puis donc pas dire que les plus parfaits d'une société quelconque, d'une société religieuse ou d'une société civile, se proposent pour loi de mépriser la propriété et d'y renoncer; car ils ne vivent que par elle, ils ne peuvent accomplir leurs vœux que par elle, ils ne peuvent subsister que par elle, et, si elle n'était pas, ils cesseraient d'exister; si elle était impure, cette impureté rejaillirait sur eux. D'ailleurs quelle est cette idée de perfection

dont on ne demande l'accomplissement que pour une partie de la société, en abandonnant le reste aux grossiers instincts de la nature ou à l'empire des passions. Si la loi morale est la même pour tous les hommes, la loi de l'Évangile n'est-elle pas la même pour tous les chrétiens ? La propriété ne peut donc être coupable chez quelques-uns, qu'elle ne le soit également chez tous.

Pour atteindre à une fin chimérique, le restaurateur du nominalisme fait usage d'un moyen non moins chimérique ; je veux parler de l'exil de la raison dans la sphère de l'expérience, pour laisser à la révélation seule l'empire du monde moral et spirituel. Je ne répéterai pas tout ce qu'on a dit à la défense de la raison : je me bornerai à faire remarquer que ce système n'est pas moins funeste à la religion ; car les lumières naturelles une fois éteintes, qu'est-ce qui nous aidera à discerner entre la foi légitime et les plus funestes erreurs, entre l'orthodoxie et l'hérésie, entre les inspirations de la raison divine et les rêves les plus insensés de l'imagination humaine ? Ockam lui-même nous offre une preuve de ce danger, et nous dirons en terminant, avec Leibniz [1], que les prétendus triomphes d'une certaine foi sur la raison ressemblent à ces feux de joie que l'on fait après avoir été battu.

[1] *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 39.

PIERRE DE CUGNIÈRES

RAOUL DE PRESLES

Dans un temps où l'état des personnes se confondait avec celui de la propriété; où la possession de la terre était la condition de la liberté et de l'autorité; où la souveraineté elle-même se divisait et se mesurait comme le sol; à une telle époque et dans une société ainsi faite, il n'y avait pas de danger que les idées d'Ockam contre la propriété trouvassent un grand nombre de partisans, nous ne disons pas parmi les laïques, mais dans le clergé même et dans les ordres monastiques, enfin jusque dans les ordres mendiants; car, en l'absence des subventions du Trésor public, les ministres des autels, réguliers ou séculiers, n'avaient pas d'autre moyen d'existence que les revenus d'un patrimoine.

Mais si Ockam et son parti ont échoué sur ce point, ils ont eu un grand succès par leurs doctrines politiques, ils ont contribué, autant que les légistes, à fonder l'indépendance de l'État en renfermant l'Église dans ses attributions spirituelles. Il est curieux de voir comment leurs opinions, ajoutées à celles de leurs devanciers, sont recueillies avec respect, confrontées d'une manière impartiale avec celles de leurs adversaires, réunies en un corps de doctrine et érigées finalement en maximes d'État, en attendant qu'elles entrent dans le droit public et deviennent la règle d'une société nouvelle.

Nous avons cité un ouvrage d'Ockam où les droits respectifs des prélats et des princes temporels sont discutés sous la forme d'un dialogue entre un clerc et un chevalier : *Disputatio super potestate prælatis Ecclesiæ atque principibus terrarum commissa* [1]. Cette fiction s'est réalisée quelques années plus tard. En 1329, sous le règne de Philippe de Valois, une querelle très-violente et très-opiniâtre s'étant élevée entre les barons et les évêques sur les limites qui séparent la juridiction ecclésiastique de la juridiction laïque, le roi appela devant lui à Vincennes, le 8 décembre, les représentants des deux parties, pour exposer leurs griefs et faire valoir leurs prétentions. Le chevalier Pierre

[1] GOLDAST, tome I, p. 17.

de Cugnières, conseiller du roi, célèbre jurisconsulte du temps, eut la parole pour défendre les droits de la royauté et de la juridiction laïque. Les évêques choisirent pour avocats Pierre Roger, archevêque de Sens, plus tard devenu pape sous le nom de Clément VI, et Pierre Bertrand, évêque d'Autun et ensuite cardinal, le digne émule de Cugnières par ses vastes connaissances en droit civil et en droit canon. Aussi, après une première entrevue, dont le sort était confié à Pierre Roger, est-ce lui qui porta tout le poids de la discussion, pendant un mois entier. Il nous serait difficile aujourd'hui de savoir au juste ce qui s'est passé dans ces conférences, que nous ne connaissons que par la relation de l'orateur du clergé. Nous voyons cependant quelles questions y ont été traitées et dans quel sens elles étaient résolues de part et d'autre. Pierre de Cugnières commença par revendiquer d'une manière générale la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, en s'appuyant sur ce texte : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » et sur les arguments de fait ou de droit, dès ce moment devenus familiers à tous les légistes. Au contraire, les interprètes de l'épiscopat commencèrent par décliner la compétence du roi, en soutenant avec fierté qu'ils ne prenaient la parole que pour éclairer sa conscience, puis ils reproduisirent l'une après l'autre

toutes les vieilles prétentions de la papauté, rajeunies par la bulle *Quia vir reprobus*, que Jean XXII venait de fulminer contre les franciscains dissidents.

Quant à l'objet même du débat, la juridiction compétente à chacune des deux puissances, on est confondu d'apprendre, par l'aveu même du jurisconsulte ecclésiastique, dans quelles étroites limites se renfermait celle des seigneurs et ce qu'on appelait alors si pompeusement la justice du roi. Par exemple, toute personne laïque, dont la propriété donnait lieu à une contestation de la part d'un clerc, était citée et obligée de comparaître devant la justice ecclésiastique. Quand un laïque intentait un procès à une personne de même condition, il suffisait que l'une des parties évoquât l'affaire devant la cour ecclésiastique, pour que cette cour fût régulièrement saisie. Les ecclésiastiques avaient la prétention d'être informés judiciairement des contrats passés en cour séculière; ils établissaient sur les terres des séculiers des notaires ecclésiastiques chargés de recevoir ces contrats, quelle qu'en fût la matière, pourvu qu'on invoquât la justice d'Église. Quand l'Église avait prononcé la peine de l'amende, même en matière civile, le juge séculier, s'il ne voulait encourir l'excommunication, était obligé de contraindre le condamné à payement par voie de saisie.

Au reproche d'usurpation que Pierre de Cugnières

adresse à l'Église, l'évêque d'Autun répond : « Quand l'Église a fait ce qu'elle a pu avec son bras spirituel, elle peut, de droit divin et humain, recourir au bras séculier, et si le seigneur manque d'obéir... il n'y a pas d'inconvénient de procéder contre le seigneur[1]. » Quand le prêtre avait donné la tonsure soit à un enfant en bas âge, soit à un homme marié, illettré et poursuivi pour quelque crime par la justice séculière, ils ne pouvaient plus être enlevés à la justice d'église. Il suffisait qu'un accusé, placé sous la main du juge royal, fût réclamé par l'évêque à titre de clerc, pour qu'à l'instant même la justice séculière fût dépossédée, et le plus souvent l'impunité était assurée au coupable. La justice ecclésiastique agissait par ses officiers sans aucune intervention du pouvoir laïque, quand il s'agissait de ses propres sujets. Quelqu'un mourait-il sans testament, même dans les domaines du roi, les officiaux, c'est-à-dire les agens de la justice ecclésiastique se présentaient aussitôt pour faire l'inventaire de ses biens, en prendre possession au nom de l'évêque et les distribuer comme il leur plaisait, soit aux pauvres, soit aux héritiers, soit aux églises. Quand il y avait un testament, certains officiers de l'Église, spécialement chargés de cette tâche, s'en attribuaient l'exécution et se consti-

[1] FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, liv. XCIV, ch. IV.

tuaient ainsi de plein droit exécuteurs testamentaires. Quelquefois même ils refusaient de reconnaître les testaments passés devant le notaire séculier, s'ils n'avaient été soumis à leur approbation. Ce fait est reconnu par Pierre Bertrand et proclamé une des attributions légitimes de l'Église. « Suivant les canons, dit-il, et les lois des princes, chaque prélat dans son diocèse est l'exécuteur légitime des testaments, principalement après le terme expiré dans le droit. Or, quand il a le principal, il a aussi l'accessoire, soit la confection de l'inventaire, soit la distribution des biens et le reste [1]. »

Voilà ce qui se passait en France et à plus forte raison dans le reste de l'Europe ; voilà quelle était l'action de la justice, l'autorité de l'État et du roi, la situation des personnes et des propriétés non privilégiées au commencement du XIVe siècle. Il n'est pas permis de douter de ces faits quand on les voit affirmés, en présence même du roi par un de ses conseillers, par un des plus savants jurisconsultes de l'époque et acceptés pour la plupart, bien plus, justifiés et approuvés par l'organe du parti contraire. Les faire connaître, les produire au grand jour d'une discussion solennelle, c'était déjà en préparer le terme et appeler une organisation meilleure. Aussi, loin de partager l'opinion de

[1] FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, liv. XCIV, ch. IV.

Fleury et de quelques autres écrivains sur la stérilité des conférences de Vincennes, nous croyons qu'elles ont exercé une très-grande action sur le pouvoir et sur l'opinion publique. Nous en trouvons la preuve dans les inquiétudes des représentants du clergé, bien plus humbles en partant de Vincennes qu'en y arrivant; dans les paroles sévères qui leur furent adressés au nom du roi et enfin dans la rancune qu'ils gardèrent toujours à leur courageux adversaire. Le roi, en les congédiant, leur donna un an pour corriger de leur propre autorité les abus qu'on lui avait signalés, ajoutant que, passé ce délai, si les mêmes désordres duraient encore, il y apporterait tel remède qui serait agréable à Dieu et au peuple. Nous venons de dire que Cugnières ne fut pas épargné par les prélats. En effet, ils lui donnèrent le nom d'une horrible petite statue cachée dans un coin de Notre-Dame de Paris, et qui figurait habituellement dans les mystères comme un échantillon des habitants de l'enfer.

Cependant quelle qu'ait pu être l'influence exercée par le dialogue réel qui a eu lieu en 1329, elle a été certainement très-inférieure à celle du dialogue fictif retracé dans le *Songe du Vergier,* en latin *Somnium Viridarii.* Ce livre justement célèbre, composé sous le règne et probablement par les ordres de Charles V, roi de France, a paru d'abord en latin, le 16 mai 1376, comme le dit

expressément un des manuscrits [1], et a été traduit en français par l'auteur même, vers 1377. On y trouve un arsenal complet à l'usage de l'Église gallicane et à l'appui de la théorie moderne qui veut que l'Église soit libre et que l'État soit indépendant de l'Église pour tout ce qui concerne le gouvernement et l'administration de la société civile. On y trouve bien plus encore : des considérations philosophiques de l'ordre le plus élevé sur les points capitaux du droit naturel et du droit des gens, et un commencement de doute sur les pouvoirs de l'Église, sur l'organisation de la société chrétienne, même dans l'ordre spirituel ; enfin, une hardiesse de pensée qui semble appartenir au XVIe ou au XVIIIe siècle, avec une érudition à la fois classique et théologique, de jurisconsulte et d'homme de lettres, de canoniste et de légiste, qui exciteront l'admiration dans tous les temps, et que relève encore, surtout en français, le ton vif et cavalier du langage. Mais, avant de nous faire une idée de ce livre, il faut que nous cherchions à en découvrir l'auteur sous le voile de l'anonyme, ou tout au moins que nous prenions connaissance des conjectures qui ont été faites et de celles qu'on peut faire encore sur ce sujet.

[1] Voir, dans le tome XV des *Mémoires* de l'Académie des Inscriptions, un mémoire de M. Pâris, p. 349.

On a attribué tour à tour le *Songe du Verger* à neuf auteurs différents; deux de plus qu'il n'y a de villes qui se disputaient l'honneur d'être le berceau d'Homère. Voici leurs noms : Philothée Achillini, Jean de Vertus, Alain Chartier, Guillaume de Dormans, Nicolas Oresme, Charles de Louviers, Jean de Lignano, Raoul de Presles et Philippe de Maizières. Mais qu'on ne s'effraye pas; ce nombre va se réduire rapidement.

Le premier nom, comme l'a remarqué de la Monnaie dans ses notes sur les ouvrages des savants de Baillet [1], n'est qu'une traduction du second. Philothée, c'est le nom de Jean, le disciple bien-aimé de Christ, et Achille, celui de Vertus; cet Achille, le plus courageux des Grecs, est le type de la vertu dans le sens antique du mot. On parle aussi d'un Achillini, auteur d'un ouvrage appelé le *Verger, il Viridario;* mais le *Verger* n'est pas la même chose que le *Songe du Verger.* Quant à Jean de Vertus, selon les uns [2], il n'a jamais existé; selon les autres [3], c'est un personnage de la cour de Louis le Hutin, signataire d'une charte datée de 1316, et beaucoup trop vieux en

[1] En tête du tome II des *Traités des libertés de l'Église gallicane*, 1731.

[2] LANCELOT, *Mémoires* de l'acad. des inscript. anc. rec. T. XIII, p. 661.

[3] DE LA MONNAIE, *Traités des libertés*, etc. T. II, Préf.

1376 pour être l'auteur de notre dialogue. Le chancelier Guillaume de Dormans était mort cinq ans avant que cet ouvrage fût composé, et Alain Chartier est né cinq ans après. Il ne peut pas d'avantage être sorti de la plume de Nicolas Oresme, le traducteur de la *Politique* et de l'*Économie* d'Aristote. Sans doute Nicolas Oresme, précepteur de Charles V, a toujours exercé sur l'esprit de ce prince un très-grand crédit; on comprendrait qu'il eût pris la défense de son royal élève et de la royauté elle-même. Mais il est clairement désigné dans l'ouvrage qui nous occupe comme un savant, comme un bel esprit, comme un pur spéculatif, incapable d'éclairer le roi par ses conseils. Évidemment ce n'est pas lui qui s'est peint sous ces traits. Quand il arrive par hasard à un homme de cour d'être modeste, il ne l'est pas de cette façon. Charles de Louviers est un personnage imaginaire comme Jean de Vertus, et dont on ne trouve aucune trace ni dans les lettres, ni dans l'histoire, ni à la cour, ni dans l'école. Il a existé, sans doute, une famille de Louviers à laquelle appartenait Maurisot, un des assassins de la Saint-Barthélemy; mais elle ne remonte pas au delà des dernières années du règne de Charles VI. On trouve le nom de Charles de Louviers sur les feuilles de garde d'un exemplaire du *Songe du Verger* imprimé en 1516. A la suite de ce nom, quelques

lignes manuscrites, d'une date plus récente, signalent Charles de Louviers, *Carolus Louviers*, comme l'auteur de l'ouvrage; mais, comme ce même nom ne se retrouve pas ailleurs et ne figure sur aucun manuscrit, il est impossible de le regarder comme celui d'un personnage réel, à moins que ce ne soit le nom d'un copiste ou du propriétaire de l'exemplaire imprimé en 1516. Jean de Lignano est un jurisconsulte de Bologne qui a véritablement existé; mais pourquoi serait-il l'auteur du *Songe du Verger?* Pourquoi ce légiste italien aurait-il défendu avec tant de passion les droits du roi de France contre la papauté, contre l'Angleterre, contre le duc de Bretagne? Pourquoi aurait-il représenté la France comme le premier pays du monde et Paris comme la capitale de la civilisation? Rien de plus invraisemblable et de plus contradictoire que cette hypothèse. Restent donc encore deux prétendants, les seuls qu'on puisse regarder comme sérieux, les seuls dont on aurait dû s'occuper et entre lesquels il est permis de rester en suspens, Raoul de Presles et Philippe de Maizières. Tous deux ont trouvé d'habiles avocats. Tous deux ont été l'objet de savants et chaleureux plaidoyers; mais, sans nous laisser entraîner au milieu de ces détails, nous exposerons sommairement les raisons qui nous ont décidé en faveur du premier.

Ni le caractère général ni la vie de Philippe

de Maizières ne permettent qu'on lui attribue le *Songe du Verger*. Né à Amiens en 1327, le chevalier Philippe de Maizières se proposa pour modèle son compatriote, Pierre l'Ermite. Voulant ressusciter les croisades, dont l'esprit était mort depuis longtemps, il se rendit à la cour de Hugues de Lusignan, roi de Chypre, et lui communiqua son ardeur. Ce prince étant mort sans avoir pu exécuter ses projets, Philippe de Maizières s'attacha à son successeur Pierre Ier, fut nommé son chancelier, et devint l'âme d'une nouvelle expédition de l'Occident contre l'Orient. On sait quelle fut l'issue de cette entreprise tentée à contre-temps. Les nouveaux croisés, arrivés devant Alexandrie le 9 octobre 1365, ne tardèrent pas à se diviser et à revenir sur leurs pas. Alors ce fut un autre projet qui traversa la tête ardente et mobile de notre chevalier. Il résolut d'introduire en France la fête de la Présentation de la Vierge qu'il avait vu célébrer en Orient. Il écrivit de sa propre main l'office de cette solennité, paroles et musique, le présenta au pape Grégoire XI, à Avignon, et, malgré les résistances qu'il rencontra d'abord, mit tant d'obstination dans son dessein, qu'il finit par réussir. Le rôle qu'il avait joué dans la tentative de 1365, ses voyages, l'exaltation et la culture de son esprit, son titre de chancelier du roi de Chypre, le recommandèrent à l'attention de Charles V, roi de France,

qui cherchait à réunir autour de lui tout ce qu'il pouvait de bons livres et d'hommes distingués. Aussi Philippe de Maizières, en se présentant à la cour de ce prince, fut-il accueilli avec un grand empressement. Charles V lui confia différentes missions politiques, l'admit au nombre de ses conseillers et de ses familiers, et le récompensa de ses services en lui témoignant sa faveur par des pensions et de beaux domaines. En 1379, Philippe de Maizières, dégoûté de la cour et de la vie active, se retira dans la maison des célestins nouvellement fondée à Paris, et y passa ses dernières années dans la dévotion la plus exaltée. Il était revenu à son projet de reconquérir la terre sainte, et, pour en assurer l'exécution, il voulait qu'on fondât un nouvel ordre de chevalerie, celui des *Frères de la Passion*, —*nova religio militiæ Passionis*, dont il écrivit les statuts, quand la mort vint le surprendre en 1405. Il écrivit aussi, vers 1382, comme le démontre de la Monnaie [1], un ouvrage qui a beaucoup occupé les savants, et dont nous sommes obligé de dire quelques mots. C'est le *Songe du vieux pèlerin adressant au blanc faucon à bec et piez dorés.*

Les principaux traits de cette vie et l'œuvre par laquelle elle se termine, sont précisément l'opposé

[1] *Traité des libertés de l'Église gallicane*, t. II, préf.

des qualités qu'on observe dans le *Songe du Verger*. 1° Comment la vie aventureuse de Philippe de Maizières, ses voyages, ses missions diplomatiques, lui auraient-ils laissé le temps d'acquérir les connaissances en droit, en histoire, en poésie, en théologie que nous avons signalées tout à l'heure, et de soutenir avec tant d'habileté le double rôle du dialogue? 2° Comment sa passion pour les croisades dont il a été embrasé jusqu'à la fin de sa vie, lui aurait-elle permis d'avouer, par la bouche du principal personnage, par conséquent comme l'expression de sa propre pensée, les maximes de tolérance qu'on trouve dans le premier livre du *Songe du Verger*, et la condamnation formelle des croisades? « Nul mescreant ne doit estre contraint par guerre ne aultrement pour venir à la foy catholique : et semble que contre les mescreants qui nous guerroyent seulement nous deussions faire guerre, et non contre les aultres qui veulent estre en paix. L'Apôtre a dit : *Vobis jam bella ultra non sunt carnalia peragenda*. »[1] 3° Comment cet ascétique qui s'est dévoué au culte de la Vierge et qui, sur la fin de sa vie, s'est livré aux plus austères mortifications, a-t-il pu produire, dans le second livre du *Songe du Verger*, tant de hardies objections contre le célibat des prêtres, contre les institutions monas-

[1] Liv. I, ch. CLIV.

tiques, particulièrement contre l'ordre de saint François qui, le premier, a célébré la fête de la Présentation de la Vierge; enfin contre cette fête elle-même et les idées qui s'y rattachent? Sans doute, on répond à ces objections; mais ces réponses se trouvent dans la bouche du personnage sacrifié, du personnage du clerc, et loin d'en tirer une induction en faveur de Pierre de Maizières, comme l'a fait un savant membre de l'académie des inscriptions, j'en tirerais plutôt la conclusion contraire; 4° enfin, quand on compare le *Songe du Verger* au *Songe du vieux pèlerin*, on voit que ces deux ouvrages ne sauraient être du même auteur; et puisque le dernier est de Philippe de Maizières, le premier n'en est pas.

En effet, à part la courte allégorie du commencement, qui nous représente la puissance temporelle et la puissance spirituelle sous la forme de deux femmes venant demander justice au roi de France, et le prendre pour arbitre de leur querelle, tout est réel, tout est naturel dans le *Songe du Verger*, les idées comme le langage; tout respire la sagesse, la tolérance, l'amour de l'État, l'esprit et la pratique des affaires. Au contraire, dans le *Songe du vieux pèlerin* nous nous promenons à travers de fades allégories, depuis le commencement jusqu'à la fin. Le *Vieux pèlerin*, on le reconnaîtra tout de suite, c'est une signature, tandis que le

Songe du Verger n'en a pas. Le blanc faucon au bec et piez dorés, dont le pèlerin a été le fauconnier, c'est Charles VI, roi de France, élevé sous les yeux de Philippe de Maizières. Le pèlerin devient plus tard un personnage encore plus allégorique : *Ardent Désir*, acccompagné de sa cousine germaine *Bonne Espérance*. Il a deux besans qu'il voudrait placer à bon intérêt, c'est-à-dire l'entendement et la volonté. Sous l'influence de ce vœu, il s'endort dans une chapelle et voit lui apparaître en songe une dame appuyée sur deux suivantes. C'est la Providence divine ayant à sa droite *Amoureuse Pitié* et à sa gauche *Inflexible Équité*. Elle lui dit que *Charité* et *Sapience* ont quitté la terre, emmenant avec elles *Vérité*, *Paix*, *Miséricorde* et *Justice*, et que pour les retrouver il faut s'adresser aux trois reines de vraie alchimie, cachées en Égypte dans je ne sais quelle grotte. Ces trois reines d'alchimie sont *Douce Amour*, *Riche Précieuse* et *Aventure*. Ces reines, accompagnées de leurs femmes de chambre et dames d'honneur, aident notre voyageur à trouver enfin Vérité, Paix, Justice et Miséricorde. Mais avant de les trouver on fait le tour du monde, on nous fait assister à une leçon de géographie, et l'on nous donne en passant le spectacle d'une pêche aux harengs dans la Baltique. Quatre-vingts chapitres, composant le premier livre, sont consacrés à ces tristes inventions. Dans le second livre, nous sommes

à Paris, en plein parlement, et nous avons sous les yeux tous les États du royaume, artisans, bourgeois, financiers, avocats, juges, parlement, maison du roi, conseil du roi, clergé. A chacun de ces États dame Vérité présente un de ses miroirs, et il reconnaît à l'instant ses défauts. Dans ce tableau, qui pouvait être piquant, il n'y a rien de remarquable que quelques règles de discipline militaire et un projet d'ordonnance pour la simplification des procès. Quant à la puissance du clergé, l'auteur est en France, par conséquent il est gallican ; mais il n'y a rien d'original ni de profond dans la manière dont il défend ses opinions. Il se borne à reproduire, quelquefois textuellement, le dialogue de Cugnières et de Pierre Bertrand. Enfin le troisième livre ne regarde que le roi. La vérité le fait appeler au Parlement des reines, et l'ayant placé entre dame *Humilité* et dame *Patience*, lui fait un cours complet de morale. Elle lui montre, disposées en forme d'échiquier, les quatre vertus cardinales, de chacune desquelles dérivent quinze cases, ce qui en fait au total soixante-quatre, autant qu'il y en a dans l'échiquier. Il suffit d'un coup d'œil sur ce plan puéril pour voir sur-le-champ combien nous sommes loin, combien nous sommes au-dessous du *Songe du Verger*.

Mais toutes les raisons alléguées contre Philippe de Maizières peuvent, au contraire, être invoquées en faveur de Raoul de Presles : les vastes connais-

sances de ce personnage attestées par ses nombreux écrits; son goût pour la poésie, qu'on trouve également dans son poëme de la *Muse*, et dans le prologue du *Songe du Verger;* ses qualités d'avocat, de conseiller d'État et de maître des requêtes; sa renommée comme légiste; la traduction qu'il a faite du traité attribué à Gilles de Rome sur les deux puissances; les *estudes spatieuses et secrètes* dont il a été chargé par le roi; ses ouvrages politiques, entre autres, le *Roi pacifique*, aujourd'hui perdu, et le *Compendium morale reipublicæ;* enfin sa connaissance familière des ouvrages de saint Augustin et les citations fréquentes qu'il lui emprunte, ne peuvent convenir qu'à Raoul de Presles, traducteur et commentateur de la *Cité de Dieu*. Maintenant que nous sommes à peu près sûr de l'auteur, nous allons essayer de faire connaissance avec l'ouvrage.

RAOUL DE PRESLES

LE SONGE DU VERGER

I

Depuis deux cents ans la lutte était engagée, non-seulement dans les esprits, mais dans la vie historique des peuples et dans la marche des événements, entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Depuis deux cents ans les souverains et les nations plaidaient pour leur indépendance, c'est-à-dire pour leur existence même, employant tour à tour ou tout à la fois les armes de l'intelligence et la résistance matérielle pour se dégager des étreintes de la papauté, érigée en souveraineté absolue sur tous les peuples chrétiens, et pour vivre de leur propre vie à l'abri d'une législation fondée

sur la raison, émanée du droit naturel. Le XIV[e] siècle, c'est-à-dire la dernière période du moyen âge allait finir; le XV[e], que j'appellerais volontiers la préface des temps modernes, était sur le point de commencer. Il était temps que ce long et laborieux procès fût résumé d'une manière impartiale, éclairée par de nouveaux faits et jugée au nom de la raison, au nom de l'expérience, au nom même de la foi, en attendant que les événements vinssent ratifier la sentence. Telle est la tâche que s'est proposée l'auteur du *Songe du Verger*, et qu'il a fidèlement remplie.

Ceux qui ont lu ce livre d'une manière superficielle ou distraite dans l'unique but d'y chercher des renseignements historiques, ont prétendu qu'il était sans conclusion et qu'il nous offrait seulement un procès-verbal exact des discussions antérieures. Ce jugement est doublement erroné. La conclusion, nous la trouvons dès les premières lignes du prologue où l'auteur, comparant entre elles les fonctions du prêtre et du roi, dit que le premier a pour mission de prier, le second, de commander; le premier, d'absoudre les péchés, le second, de réprimer et de punir les actions nuisibles à l'ordre social; le premier, de lier et de délier les âmes, le second, de châtier les corps et de les anéantir quand cela est nécessaire; le premier, d'obéir à la loi civile, et le second, à la loi canonique et à la loi ré-

vélée. « Et en agissant ainsi, ajoute-t-il, ils accomplissent la loi divine, ils payent l'un et l'autre leur dette à la justice[1]. » Il n'est pas plus juste de dire que l'auteur s'est borné à reproduire les arguments allégués de part et d'autres dans la grande question qu'il agite. Il est vrai qu'il n'oublie rien de tout ce qui a été dit par ses devanciers, laïques ou ecclésiastiques, mystiques ou politiques, orthodoxes ou hétérodoxes; mais il a eu l'art de rajeunir leurs raisonnements, et d'y ajouter de son propre fonds, tout en agrandissant le cercle de la discussion et en y introduisant des questions nouvelles. C'est ce qu'une étude attentive de l'ouvrage ne tardera pas à nous démontrer.

Nous en connaissons déjà le prologue; mais nous sommes obligé d'y revenir pour y relever un fait digne d'être remarqué. C'est que les deux puissances, non plus la papauté et l'empire, mais la religion et l'État, ne sont pas directement mises en cause. La discussion ne s'élève pas jusqu'à elles, toutes deux également entourées de respect, toutes deux investies de droits inviolables; il ne s'agit que de leurs représentants, de leurs délégués, de leurs ministres et de la guerre interminable qu'ils se font les uns aux autres, pour se dépouiller et s'op-

[1] Il y a ici une grande différence entre le texte latin et le texte français; j'ai essayé de les réunir.

primer réciproquement, mécontents de ce qu'ils ont, envieux de ce qu'ils n'ont pas : *Invidus alterius rebus marcessit opimus.* C'est la théorie constitutionnelle, la théorie parlementaire qui, déclarant le souverain inviolable, faisait peser la responsabilité sur les ministres, et, sous prétexte d'apprécier leur conduite avec indépendance, permettait de dire du gouvernement et du roi lui-même tout ce qu'on pensait. Au reste, le roi de France, pris pour arbitre par les deux reines, ne promet pas d'établir la paix entre leurs serviteurs ; il s'engage seulement à examiner en conscience leurs prétentions et leurs plaintes, et c'est pour cela qu'il fait désigner deux avocats, un clerc pour plaider la cause des gens d'Église, un chevalier pour plaider celle des gens du roi. La discussion commence, comme elle aurait commencé dans la réalité, par des injures et des récriminations réciproques. Le clerc reproche au chevalier la dissolution, l'impiété, la tyrannie, la violence, les actes d'irrévérence et de spoliation dont les pouvoirs laïques, noblesse, royauté, gens de loi se rendent chaque jour coupables envers l'Église. Le chevalier reproche au clerc l'ambition du sacerdoce, son orgueil, sa cupidité, son avarice, son hypocrisie, le trafic des choses saintes, la simonie la plus effrénée, et, dans les hautes régions de l'Église, le népotisme poussé aux dernières limites du scandale. Mais dans cet échange d'invectives on

voit bien tout de suite quel est le personnage sacrifié, quel est le personnage favorisé, c'est-à-dire celui qui exprime la pensée de l'auteur et celui qui représente l'opinion opposée. Au clerc, les grands mots, les phrases vides et pompeuses, les déclamations violentes, les raisonnements pédantesques ; au chevalier, la finesse, la vivacité, le bon sens, les solides raisons, la science déchargée de la poussière de l'école, et quelquefois parée des grâces de la poésie. Ce n'est qu'après cette escarmouche, à laquelle l'art n'est pas étranger, que nous assistons à la vraie bataille, c'est-à-dire que le sujet est traité sérieusement.

Le *Songe du Verger* se compose de deux parties, nettement séparées sous le nom de deux livres. Dans la première, c'est le clerc qui attaque et le chevalier qui se défend ; c'est le clerc qui revendique la puissance temporelle pour l'Église en général et particulièrement pour le chef de l'Église, et le chevalier qui les repousse. Dans la seconde partie, les rôles sont changés. Le chevalier est l'agresseur et le clerc n'a d'autre tâche que de détourner les coups. Le chevalier accuse l'Église d'usurpation, d'excès de pouvoir, non-seulement en matière temporelle, mais en matière spirituelle, et le clerc appelle à lui toute la science de l'époque, toute la force de la tradition, de l'usage et des textes de l'Écriture pour justifier ce qui est. L'un et

l'autre, selon l'exemple de leurs devanciers, puisent également leurs preuves dans la philosophie et dans la théologie, dans le droit civil et dans le droit canon.

Il y a une très-grande partie de cette composition, mêlée également au premier et au second livre, sur laquelle nous sommes obligé de glisser légèrement : c'est celle où nous retrouvons, disposés avec plus ou moins d'art, la plupart des arguments que nous connaissons déjà, ceux qui ont été inventés ou mis en œuvre par l'auteur anonyme du *Traité des deux puissances*, par Jean de Paris, Marsile de Padoue, Guillaume Ockam et Michel de Césène; car l'auteur du *Songe du Verger* connaît tous ses prédécesseurs et leur emprunte à pleines mains. C'est ainsi qu'au début, quand le clerc a cité toutes les constitutions pontificales, tous les décrets canoniques qui prouvent la suprématie temporelle des papes, le chevalier nie que ces différents actes puissent avoir aucune autorité sur les rois et leurs ministres : car ce qu'ont fait les papes dans leur intérêt et au mépris de l'intérêt et des droits d'autrui, ne peut pas obliger les souverains de la terre, pas plus que les souverains ne pourraient prétendre à donner des lois à la religion. Ce serait supposer ce qui est en question et confondre arbitrairement ce qui doit rester distinct. Tel est le raisonnement du légiste de Philippe le Bel, auquel l'auteur ajoute ces fortes paroles d'Ockam : « Autant vau-

drait, par une loi qu'on a faite soi-même, pour le besoin de la situation, se déclarer le propriétaire du bien d'autrui et prétendre pour cette seule cause le posséder légitimement. »

Le principe de la distinction des pouvoirs, invoqué plus tard par Montesquieu dans l'ordre purement civil, est ici appliqué au pouvoir temporel et au pouvoir spirituel. Nous nous rappelons que cette idée, introduite d'abord par le légiste de Philippe le Bel, sous une forme générale et purement philosophique, a été poussée par Marsile de Padoue à ses conséquences les plus rigoureuses. Ce sont ces conséquences qu'on retrouve dans le *Songe du Verger*, développées avec une force et une clarté irrésistibles. « Le pape et les austres prestres, dit le chevalier, sont phisiciens (c'est-à-dire médecins) de l'âme, c'est assavoir quant aux choses qui appartiennent au salut de l'âme et à la mort ou condamnation perdurable : car ils dénoncent que ceux qui ne garderont les commandements de médecine, c'est assavoir les commandements de Dieu, qui est vrai mire ou phisicien de l'âme, seront malades ou morts et condamnés perdurablement au parfond du pays d'Enfer. Le pape doncques et les aultres prestres peuvent les pescheurs enseigner ou admonester, mais nul ne peut par voie de jugement contraindre... ; car Jésus-Christ ne se appela pas prince ou juge, mais il est appelé phisicien ou mire, comme il est escript

en Luc au cinquième[1]; ceux qui sont sains n'ont que faire de physicien, mais en ont affaire ceulx qui sont malades[2]. » De là résulte comme l'auteur le dit expressément, et comme Marsile de Padoue l'avait dit avant lui, que les peines temporelles ne peuvent exister que dans l'ordre temporel, et que l'ordre spirituel n'admet que des peines spirituelles; en d'autres termes, que la loi civile, que la loi humaine réclame seule un droit de coercition, une sanction matérielle; que la sanction de la loi divine est hors de ce monde[3].

Quand le clerc se plaint des impôts que frappent les rois et surtout le roi de France, sur les biens ecclésiastiques, le chevalier répond en contestant au clergé la propriété même de ces biens; mais, sans décider la question qu'il ajourne à la seconde partie, il soutient que les biens du clergé sont imposables comme les autres, surtout quand ils ne servent pas à des œuvres de charité et ne se distinguent pas par une destination particulièrement spirituelle ou pieuse; que ces biens ne sont conservés à ceux qui les possèdent que par la protection de l'État et la sécurité qu'il procure à la société; que tous ceux qui jouissent de cette sécurité sont strictement tenus d'y contribuer ou par l'impôt

[1] Ch. v, de l'*Evang. de saint Luc.*
[2] Liv. I, ch. LIV.
[3] L. I, ch. LX du texte français.

ou par le service des armes. Nous reconnaissons encore ici une pensée empruntée au dialogue d'Ockam. Mais dans le *Songe du Verger* cette pensée s'élève jusqu'à l'éloquence, quand le chevalier s'écrie : « Vos biens appartiennent à l'Église ! mais le peuple n'appartient-il pas aussi à l'Église ? Il en est la substance spirituelle, tandis que vos biens n'en sont que la partie matérielle. Or, voudriez-vous abandonner l'esprit pour sauver la matière, les habitants du temple pour les murs du temple [1] ? » Le chevalier va encore plus loin. Quand même les biens du clergé seraient toujours consacrés à un usage religieux, la religion même n'a-t-elle pas besoin de paix, de sécurité, d'ordre, et ne doit-elle pas fournir à l'État les moyens de lui conserver tous ces avantages ? « En vérité, dit-il, selon bonne équité et raison, celluy qui prend partie du proffit de la police et ordonnance du prince séculier, ne doit pas estre exempt des charges et aides publiques et de la juridiction séculière [2]. »

Non content de défendre la royauté contre les prétentions pontificales, Raoul de Presles, puisque c'est lui que nous regardons comme l'auteur de ce livre, entreprend également de la rendre indépen-

[1] Traduit d'après le texte latin de Goldast, liv. I; dans le texte français, c'est le ch. XXVI, rédigé un peu autrement.

[2] L. I, ch. LX, du texte français.

dante de l'empereur et de reléguer l'empire lui-même parmi les institutions vieillies qui n'ont pas leur raison d'exister en elles-mêmes. Ici il nous est facile de reconnaître un esprit nouveau, impatient de rompre avec les traditions politiques du moyen âge, les signes avant-coureurs d'une société nouvelle où l'indépendance des souverains et des États sert d'introduction à la liberté des individus.

A l'exemple de saint Thomas d'Aquin ou de l'auteur quel qu'il soit des derniers livres du *De regimine principum*, le clerc, pour défendre la suprématie temporelle de l'Église, représente le pape comme l'héritier des empereurs, qui, eux-mêmes, ont été substitués au peuple romain, et en appelle aux priviléges que le chef de la chrétienté a reçu d'eux, jusqu'à ce que l'empire d'Occident eût remplacé l'empire d'Orient. Or, en supposant qu'on ne veuille pas admettre directement l'autorité temporelle du pape, on sera forcé de la reconnaître comme une institution, comme une loi de l'empire, à laquelle tous les princes de la terre doivent obéissance; car l'empereur c'est le roi de toutes les nations, c'est le maître légitime du monde. La réponse du chevalier, si elle avait été connue au XIIIe siècle, n'aurait pas moins scandalisé les docteurs en droit civil que les docteurs en droit canon; légistes et théologiens se seraient soulevés contre elle. Il n'existe, dit-il, que deux sortes de droit qu'on

puisse invoquer en faveur d'une autorité ou d'une institution : le droit divin, c'est-à-dire les lois révélées, les lois de l'Ancien et du Nouveau Testament, et le droit humain, c'est-à-dire la loi naturelle ou la loi positive. Le droit divin n'est nullement en faveur de l'empire; car dans l'Ancien Testament il n'en est pas question, puisqu'il est né après la composition des livres saints, où nous voyons reconnu comme le seul maître du monde, Dieu, créateur du ciel et de la terre. Dans le Nouveau Testament, il est question, sans doute, de César, mais non du maître légitime de la terre; tandis qu'on parle des rois comme d'une autorité légitime. On lit dans l'épître de saint Pierre [1] : « Craignez Dieu et honorez le roi » et un peu auparavant [2] : « Soyez soumis au roi comme à celui qui l'emporte sur les autres hommes et à ceux qui commandent sous ses ordres comme à ses envoyés. » Bien loin que l'empire ait pris naissance par les ordres ou par une élection de Dieu, il a été plutôt contre ses ordres; car, issu de la violence qui est l'origine du peuple romain, il s'est substitué aux princes et aux rois qui existaient avant lui et que Dieu avait approuvés, puisqu'il commande qu'on les honore et qu'on leur obéisse. Maintenant invoquera-t-on le droit naturel?

[1] Ch. II, 17.
[2] *Ibid.*, 13.

Au sens où l'entendent les Pandectes[1], « le droit naturel est celui que la nature a enseigné à tous les animaux, qui n'appartient pas en propre au genre humain, mais qui est commun à tous les animaux, aux animaux terrestres, à ceux de la mer et aux oiseaux. De là vient l'union du mâle et de la femelle, à laquelle nous donnons le nom de mariage; de là la procréation et l'éducation des enfants. » *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio.* Évidemment, à ce point de vue, le droit naturel ne décide rien ni pour l'empire romain, ni pour aucune autorité. Supprimant toute différence entre l'homme et la bête, il n'en reconnaît pas entre l'homme et son semblable. Mais peut-être l'empire trouvera-t-il ses fondements dans le droit des gens qui, d'après la définition des jurisconsultes romains, n'est pas autre chose que le droit naturel renfermé dans la sphère de l'humanité.

Nul doute que le droit des gens ou le droit naturel du genre humain n'admette l'autorité d'un

[1] Première part., titre Ier, art. 6.

homme sur son semblable; car le droit des gens appelle les hommes en société, les pousse à fonder des cités et des États, toutes choses qui supposent une police, des lois, des hommes qui obéissent et d'autres qui commandent; mais cette règle ne s'applique ni à l'empereur ni à l'empire, tandis qu'elle sert de base à l'autorité des rois. L'empire ne subsiste donc qu'en vertu du droit civil? En supposant qu'il en soit ainsi, il s'appuie sur une base peu solide; car le droit civil est inférieur au droit naturel. Il est d'institution humaine, il est variable et mobile comme la volonté d'où il est sorti; tandis que le droit des gens est d'institution divine, c'est-à-dire immuable. Mais l'empire n'a pas même ce fragile fondement. Car le droit civil n'est pas seulement le droit romain, c'est le droit qui est établi dans chaque État, dans chaque cité. Or, il y a des cités dont les lois, dont le droit proscrivent entièrement l'autorité de l'empereur et la législation de l'empire. Par exemple, chez les Espagnols il existait une loi qui prononçait la peine de mort contre quiconque invoquerait les constitutions des empereurs. Pourquoi donc croirait-on au droit civil des Romains plutôt qu'à celui d'aucun autre peuple? Ceci est tout à fait un cri de révolte contre l'autorité le plus universellement reconnue après la papauté ou à côté d'elle. Dante en eût frémi de colère. Mais cette révolte n'a rien de personnel:

c'est un appel à l'état moderne et au droit moderne, c'est-à-dire au droit naturel, également indépendant du *Digeste* et des *Décrétales*. C'est surtout un manifeste en faveur du roi de France. A quel titre l'empereur se dirait-il supérieur au roi de France? En sa qualité d'héritier du peuple romain? D'abord, le peuple romain ne pouvait pas, s'il en avait eu, transférer ses droits à l'empereur. Ensuite le peuple romain n'a jamais eu les droits qu'il s'attribuait et que longtemps après lui on revendique en son nom. Le peuple romain a son origine dans le brigandage et la violence; c'est par la violence qu'il a étendu sa domination sur les autres peuples, et la violence n'est pas un droit, sans compter qu'elle n'a jamais été subie par les fondateurs de la monarchie française. Si une autorité est légitime par cela seul qu'elle existe, et parce que l'Apôtre a dit : Tout pouvoir vient de Dieu, la monarchie française, sans compter ses autres titres, est certainement aussi légitime que l'empire romain. Cela n'empêche pas le roi de France de pouvoir garder, s'il le veut, les lois de l'empire romain, mais seulement parce qu'il les trouve fondées en justice et en raison, non parce qu'elles sont revêtues de l'autorité de l'empereur. Ces lois il peut les modifier, les changer, les compléter par d'autres émanées de lui; car ayant la souveraineté, il ne dépend de personne et ne reconnaît au-dessus de lui

que Dieu, la justice et l'intérêt de son peuple [1].

C'est pour la première fois qu'on entendait un langage à la fois si ferme et si modéré, si plein de sens et de savoir. Celui qui le parlait ne pouvait être qu'un homme d'État et un homme de loi, blanchi dans l'expérience des affaires. Ce même caractère se révèle également dans une autre réponse. Le clerc cherchant à se prévaloir des priviléges que la papauté avait reçus en différents temps, même des rois de France, le chevalier lui dit qu'un prince a pour premier devoir de faire le bien de l'État et de veiller au salut de la chose publique, au prix même du sien ; que tout ce qui est contraire à cette loi, est de soi nul et sans force, et doit être révoqué. S'il était vrai que le roi de France eût accordé au souverain pontife des priviléges capables de compromettre son indépendance et celle de son royaume, ces priviléges devraient être abolis et le sont de droit. « Quand un privilége est ou commence à estre préjudiciable au salut de la chose publique, il doit estre rappelé et mis à néant [2] »

Mais ce qui appelle surtout notre intérêt dans ce curieux et remarquable monument, ce sont les questions nouvelles qu'il introduit dans les préoc-

[1] L. I, ch. XXXVI.
[2] L. II, ch. XXXIV.

cupations des hommes d'État et dans l'étude du droit public : la raison naturelle à la fois politique et morale du droit de succession au trône, tel qu'il est établi par la loi salique ; les fondements et les limites du droit de la guerre ; le principe de la tolérance religieuse ; l'origine et la légitimité de la noblesse ou des droits attachés à la naissance ; la valeur des gages d'armes et des duels judiciaires ; si la sorcellerie et les arts magiques sont des crimes que la justice doit poursuivre ou de pures illusions, des maladies de notre imagination.

II

Jusqu'à l'époque où nous sommes arrivés, l'ordre de succession au trône, tel qu'il existe encore en France et dans la plupart des monarchies de l'Europe, était consacré comme un fait, comme un usage qui avait passé de la propriété féodale dans l'ordre politique. Raoul de Presles en le soumettant à une discussion philosophique, essaye de lui donner pour base la raison et le droit. Il commence par les objections qu'il place dans la bouche du clerc, sous forme d'une défense des droits de la

femme. A-t-il voulu dire par là que le clergé verrait avec plus de plaisir le sceptre entre les mains d'une femme qu'entre celles d'un homme, dans l'espérance de rencontrer sur le trône plus d'une comtesse Mathilde? Cela ne serait pas impossible. Quoi qu'il en soit, le clerc paraît avoir d'abord le plus beau rôle, celui qui semblerait appartenir surtout au chevalier. Il demande si ce n'est pas une tyrannie, un attentat aux droits de la famille et de la nature d'exclure les femmes de la succession au trône. Si les femmes ne peuvent régner elles-mêmes, pourquoi les hommes issus de leur ligne, ou quand ils sont les plus proches parents, n'auraient-ils pas la préférence sur des parents éloignés de la ligne masculine? Par exemple, pourquoi le frère, l'oncle, le neveu du roi, l'emporteraient-ils sur son petit-fils issu de sa fille légitime et légitimement mariée? La succession au trône, répond le chevalier, c'est-à-dire l'auteur, ne peut pas être assimilée à un héritage. On hérite pour soi; on règne et l'on gouverne pour les autres. Que dans une question d'héritage les femmes soient assimilées aux hommes et jouissent des mêmes droits; que les filles, en l'absence d'un fils, soient seules héritières, rien de mieux, comme la Bible elle-même nous l'enseigne par l'exemple des filles de Sélaphad. Mais le droit de succéder au trône n'est pas dans celui qui hérite; il réside tout entier dans le peuple, qui réclame un

bras viril pour le défendre, et une volonté énergique pour faire régner la justice et les lois. Or, les femmes une fois écartées du trône, la même exclusion s'étend à leur descendance ; car un héritier déclaré inhabile et non recevable n'existe pas aux yeux de la loi, et les droits qu'il ne possède point par lui-même, il ne peut les transmettre à ses enfants ; car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. D'ailleurs, la transmission du trône aux descendants de la ligne féminine est pleine de périls. Supposons que le roi de France ait une fille aînée mariée au roi de Hongrie et qui a donné le jour à un fils, appelé à succéder à son aïeul maternel. Est-ce que ce prince ne sera pas un étranger pour nous ? Ne serons-nous pas des étrangers pour lui ? Et n'est-il pas juste qu'on lui préfère un Français pénétré de l'amour et instruit des intérêts de son pays [1] ? Voilà le droit divin aboli devant le droit naturel, la raison substituée à l'intérêt et à la force, le bien de la patrie à la famille du prince. Les autres questions ne sont pas traitées avec moins de sagesse, d'élévation et d'indépendance. Je prends pour exemple celle de la noblesse, qui tient par plus d'un point à la loi salique.

Ici encore, le rôle le plus généreux, le plus libéral, comme nous dirions aujourd'hui, semble

[1] L. I, ch. CXLIV et CXLII, du texte français.

appartenir au champion de l'Église. Tous les hommes, selon lui, sont égaux en naissant et devraient rester égaux ; car ils sont tous les enfants d'un même père, ils sont tous issus d'Adam. Si la noblesse est un de ses priviléges, elle nous appartient à tous ; si elle lui est étrangère, elle l'est également à sa postérité. Qu'on cesse donc de parler de nobles et de roturiers, puisque les uns et les autres tirent leur sang de la même source. D'ailleurs, quelque séparation qu'on établisse entre elles, les deux races se mêlent et se confondent à chaque instant. Il n'y a pas, comme dit Platon, de roi qui ne descende d'un esclave, ni d'esclave qui ne soit issu d'un roi. Dans un temps où la noblesse était la pierre angulaire de l'édifice social, et où personne ne songeait à contester ses droits, c'était déjà beaucoup d'avoir élevé l'objection ; mais c'est mieux encore d'y avoir répondu par des paroles pleines de sagesse et de modération.

Sans doute, dit le chevalier, tous les hommes sont fils d'Adam ; mais tous ne tiennent pas et n'ont pas tenu la même conduite ; tous ne possèdent pas au même degré les facultés qui distinguent l'homme de la brute. Tandis que les uns sont restés plongés daus l'obscurité, les autres se sont fait remarquer par leur intelligence, leur courage ou leur dévouement à la chose publique, et, après avoir joui près de leurs contemporains et de leurs con-

citoyens d'une grande fortune et de grands honneurs, ont transmis les mêmes avantages à leurs descendants avec le prestige de leur nom. Telle est, selon l'auteur du *Songe du Verger,* tout à la fois l'origine et la justification de la noblesse. La noblesse, la seule qui mérite ce nom, ne vient donc point du sang, mais de l'intelligence ou de la vertu. Elle peut se transmettre par les bons exemples, par les bonnes habitudes et par une possession continue des mêmes dignités exercées avec le même dévouement ; mais elle peut aussi se perdre, et toujours elle est perdue de fait avant de l'être en droit ; car le fils d'un homme illustre qui suit la route du vice et de l'infamie est naturellement dégradé, sans que la loi ait besoin de prononcer sa déchéance. Une idée plus remarquable encore chez un écrivain politique du XIVe siècle, c'est que la richesse, même acquise par de bons moyens, peut servir à acquérir la noblesse : « Les richesses font ung homme avoir grant veulenté et grant couraige en soy, laquelle chose est grant vertu, selon monseigneur sainct Thomas et selon le philosophe[1]. » Puis les richesses contribuent à la prospérité publique, et, aux yeux de notre auteur, ce titre en vaut un autre[2].

[1] Liv. I, ch. L, du texte français.
[2] *Ibid.*

Tout en plaçant les fondements de la noblesse dans la nature, c'est-à-dire dans la supériorité intellectuelle ou morale, l'auteur reconnaît, avec beaucoup de raison, qu'elle ne peut devenir un fait social qu'avec l'aide du temps. « Ung plébeyen, dit-il, ou ung villain devient vaillant homme, riche et puissant, et se porte en tous ses fais le plus qu'il peut comme noble : certes pourtant il ne sera pas réputé pour noble ; car sa condicion laquelle estoit en lui paravant ne peult pas estre sitost changée quant à l'opinion du peuple ; mais ses enfants et aultres descendants de luy, s'ils continuent l'estat et les mœurs de lui seront réputez pour nobles[1]. » En résumé, il y a deux sortes de noblesses : la noblesse naturelle et la noblesse politique. La première a existé avant la seconde et subsiste encore après elle quand la seconde n'est pas la continuation de la première[2].

De la noblesse, surtout celle du moyen âge, au droit de la guerre, il n'y a qu'un pas. La guerre, selon Raoul de Presles, doit être juste, et elle n'est juste que si elle a pour but la paix et la tranquillité de l'État. La guerre défensive est la seule qui soit de droit naturel et de droit divin. Il faut, comme dit saint Augustin, faire la guerre pour avoir la

[1] Liv. I, ch. L, du texte français.
[2] *Ibid.*

paix et rester pacifique au milieu des armes : *Bella geramus ut pacem habeamus : esto ergo bellando pacificus.* C'était beaucoup d'appliquer ce principe aux nations chrétiennes et d'interdire l'usage de la guerre à tout autre qu'au souverain, agissant au nom de l'État, par conséquent, de proscrire entièrement les prises d'armes entre vassaux, comme cela s'est pratiqué si longtemps au moyen âge. Mais l'auteur va plus loin ; condamnant formellement les croisades, il soutient qu'on n'a pas le droit de combattre même les infidèles quand ils sont disposés à vivre en paix avec la chrétienté. La raison qu'il invoque en faveur de son opinion est encore plus remarquable que cette opinion elle-même : « Car nul mescréant, dit-il, ne doibt estre contrainct ni par guerre ni aultrement, pour venir à la foy catholique, et semble que contre les mescréans qui nous guerroyent seulement nous deussions faire guerre, et non contre les aultres qui veulent estre en paix. L'Apôtre a dit : *Vobis jam bella ultra non sunt carnalia peragenda;* renoncez désormais aux guerres charnelles [1]. » Le pape lui-même n'a aucune autorité pour contrevenir à cette règle, au nom de la religion ; car il n'a pas à s'occuper des nations qui vivent hors de l'Église, et qui, ainsi que les nations chrétiennes, ont le droit d'avoir une

[1] L. I, ch. CLIV.

juridiction et des possessions distinctes ; qu'il se propose plutôt pour exemple la bonté de Dieu, qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants.

L'auteur n'est pas moins tolérant pour les juifs que pour les musulmans ; mais avant de les défendre, il met, selon son habitude, dans la bouche de son adversaire les objections qu'il va rencontrer, la résistance que lui oppose l'opinion universelle du moyen âge. C'est le prêt à intérêt qui est l'occasion de cette discussion. Le clerc le condamne par les raisons que nous connaissons déjà, et auxquelles il en joint une nouvelle qui mérite d'être citée[1]. L'usurier, dit-il, vend le temps, qui est la propriété de tout le monde, et commet par là une action damnable ; car le temps, comme l'enseigne Aristote, est la mesure du mouvement céleste, qui gouverne tous les corps. Du prêt à intérêt l'on arrive naturellement aux juifs, puisque ces malheureux, exclus de toute autre industrie, chassés de toutes les corporations, repoussés des maîtrises et des jurandes, c'est-à-dire des métiers mécaniques, déclarés incapables, en qualité de serfs, de posséder des maisons et des terres, et jugés indignes même d'être attachés à la glèbe, n'avaient pas d'autre ressource que cette industrie, déclarée infâme par la loi, et dont le privilége dérisoire leur était accordé sous les conditions

[1] Liv. I, ch. CLIV.

les plus iniques, non-seulement pour eux, mais pour les populations chrétiennes. Le clerc, tout en avouant qu'ils n'étaient souvent que les agents de plus grands personnages, qui, sous leur nom et par leurs mains, exerçaient l'usure pour leur propre compte, signale comme une calamité publique, comme un danger pour les âmes et pour les fortunes, leur existence au milieu de la chrétienté, et demande qu'après avoir confisqué leurs biens, chaque souverain purge ses États de leur présence. Le roi de France, ajoute-t-il, qui a grand besoin d'argent, devrait donner l'exemple, comme il en a parfaitement le droit : « car les juifs ont été fais serfs par la mort de Nostre Seigneur Jesus-Christ et par sa benoiste passion[1] »

L'auteur, prenant la parole par la bouche du chevalier, semble passer condamnation sur le fond de la question, c'est-à-dire sur le prêt à intérêt, tant les meilleurs esprits, au moyen âge, étaient étrangers à ces matières; mais il repousse comme une iniquité la spoliation et l'expulsion des juifs. Il veut qu'on leur applique la maxime commune de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Quand les juifs ne font de mal à personne, on n'a pas le droit de leur en faire. Il rappelle qu'ils sont en quelque sorte les archivistes du christia-

[1] L. I, ch. CLXIII.

nisme, puisqu'ils portent dans leurs mains tous ses titres, et qu'en gardant intacte l'Écriture sainte, ils conservent les preuves de l'accomplissement des temps prédits par leurs prophètes. Il cite une homélie de saint Jérôme, selon laquelle un jour viendra où les juifs seront éclairés par la grâce. Dans cette espérance, au lieu de les opprimer, les princes devraient les défendre contre la haine de la multitude; ils devraient couvrir de leur protection les biens et les personnes de ces infortunés, et ne sévir contre eux que lorsqu'ils l'ont mérité par leurs crimes. Sans doute cette pitié dédaigneuse est encore bien éloignée de la justice; mais c'est déjà la tolérance, idée toute nouvelle pour le XIV[e] siècle [1].

Il y avait dans la société du moyen âge une autre classe de proscrits, que poursuivaient avec fureur les sombres superstitions de la multitude et les lois elles-mêmes. Je veux parler des malheureux accusés de sorcellerie, et d'autant plus à plaindre que, victimes de leur propre imagination, ils venaient souvent se livrer eux-mêmes aux tribunaux. Quand on songe qu'on brûlait encore des sorciers au commencement du XVIII[e] siècle, et que Louis XIV, en 1672, a été obligé de publier un édit pour modérer le zèle déployé contre eux par les tribunaux du royaume; quand on pense que cette sage mesure

[1] L. I, ch. CLXIV.

a provoqué, d'un certain nombre de parlements, les remontrances les plus vives et les plus solennelles, il est impossible de se défendre d'un sentiment d'admiration et de reconnaissance pour l'écrivain du XIVe siècle qui, le premier, a élevé la voix contre cette sanglante iniquité. L'auteur du *Songe du Verger*, ne craignant pas de se mettre en opposition avec une croyance unanime de son temps, ose déclarer hardiment que tout ce qu'on raconte des sorciers et sorcières, de leurs réunions mystérieuses, de leurs agapes immondes, de leurs voyages surnaturels, de leur puissance malfaisante, n'est qu'un tissu d'illusions et de songes, indignes de la foi d'un vrai chrétien, et qui ont pour origine un esprit perverti, entièrement opposé au christianisme. « Telles fantaisies, dit-il, si sont causées par faulte de bonne et vraye créance et par le moyen du mauvais esprit... Et certes nul vray crestien ne doit estre de si folle créance, qu'il cuyde que toutes les choses lesquelles lui apparaissent en songes et en esprit tant seulement, soient ainsi vrayes quant en corps, et qui croit telles choses desquelles nous avons parlé, il n'a pas bonne créance, mais est pire que le payen. » Il nous cite l'exemple de saint Paul, qui n'ose pas décider s'il a été ravi en esprit ou en corps[1]. L'origine que Raoul de Presles donne

[1] L. I, ch. CLXXXII.

à toutes ces croyances est exactement la même que celle qu'a trouvée Jean de Wier deux siècles plus tard, au grand scandale de Bodin, et que nous appelons aujourd'hui du nom d'hallucination. Elle seule, en effet, peut nous rendre compte de la foi qu'avaient les sorciers eux-mêmes dans leurs prétendues visions, et qui les portait à se livrer entre les mains de la justice, d'où ils passaient infailliblement au bûcher. C'était changer le crime en maladie et appeler le médecin à la place du bourreau.

De même que la sorcellerie, l'astrologie judiciaire, la divination par les songes ou les présages, était universellement accréditée à cette époque. Elle exerçait son empire non-seulement sur la foule mais sur les rois eux-mêmes, et particulièrement sur Charles V, qui n'entreprenait rien d'important sans la consulter et lui consacrait un temps précieux. Raoul de Presles a le courage d'attaquer directement cette dangereuse chimère, en montrant qu'il n'y a pas pour nous d'autre connaissance de l'avenir que celle qui repose sur l'observation ou l'enchaînement naturel des effets et des causes. Chercher à enlever par un autre moyen le voile qui couvre à nos yeux les événements futurs, c'est les rendre entièrement inaccessibles pour nous, et nous ôter l'usage de toutes les facultés que nous avons reçues pour les prévenir ou pour en profiter; c'est remplir notre esprit ou d'une fausse confiance ou

d'une vaine terreur qui attireront infailliblement sur nos têtes les malheurs que nous cherchons à éviter. Que les hommes en général, mais surtout les princes, renoncent à l'astrologie et à toutes les sciences mensongères, pour s'appliquer sérieusement à leurs devoirs envers les peuples et pratiquer l'art difficile de gouverner. Qu'ils renoncent également aux sciences frivoles qui font plutôt les beaux esprits que les esprits solides; qu'ils n'ambitionnent ni la gloire du rhéteur ni celle du logicien ; mais qu'ils cherchent à donner à leurs États de bonnes lois, capables à la fois de les civiliser et de les rendre heureux; qu'ils appellent dans leurs conseils, non de beaux parleurs, des professeurs de la faculté des arts, mais des hommes d'État, de sages politiques, qui joignent à l'expérience des affaires une connaissance approfondie des lois.

C'est ainsi que se termine la première partie de l'ouvrage, sans contredit la plus remarquable et la plus intéressante des deux, au moins quant à l'objet de nos études, quant à l'histoire et à la formation d'une législation civile uniquement fondée sur la raison et distincte des lois révélées. On comprend, par les dernières réflexions que nous avons citées, que la lutte est arrivée à sa fin et que nous touchons de bien près à la victoire. C'est ce que nous démontre plus clairement encore le caractère général du second livre, puisque l'auteur ici ne se borne pas à

revendiquer l'indépendance de l'État, mais qu'il va jusqu'à attaquer l'Église sur son propre domaine, non pas directement il est vrai, mais d'une manière détournée et par voie d'insinuation. Il n'affirme rien et n'ose rien nier; mais il élève des nuages auxquels des esprits plus hardis sauront donner plus tard une forme précise. C'est une raison pour nous de glisser rapidement sur cette partie délicate; ce que nous ferons d'autant plus volontiers, que la plupart des objections élevées par le chevalier contre la discipline et la hiérarchie de l'Église, sont empruntées au *Défenseur de la paix*, à Marsile de Padoue. C'est avec les armes du philosophe italien qu'il attaque successivement la souveraineté du pape, même quand elle est restreinte aux États romains; le domaine et les revenus du clergé, la suprématie spirituelle du pontife sur les autres évêques, la juridiction ecclésiatique, même quand elle s'applique à des clercs en des matières civiles ou criminelles, et tous les priviléges qui tendent à soustraire le prêtre à l'autorité de l'État en dehors de l'exercice de ses fonctions spirituelles. Après Marsile de Padoue, c'est Pierre de Cugnière, dans sa lutte contre le cardinal Pierre Bertrand qui fournit à notre auteur les plus sérieux griefs. Mais ce qui lui appartient en propre, c'est la manière franche et hardie dont il aborde la question du mariage et les idées philosophiques qu'il attribue à l'organe

même de l'Église sur l'abstinence et les austérités de la vie monastique.

Après avoir établi que la légitimation des enfants naturels, pourvu qu'ils soient nés hors de l'inceste et de l'adultère, est un devoir pour le père et un droit pour l'enfant, Raoul de Presles, qu'on reconnaît facilement à cette indulgence, amène dans la discussion la question de la polygamie. Il se demande si la polygamie, non telle qu'elle existe en Orient, mais telle qu'elle pourrait exister et existe souvent en Europe, c'est-à-dire avec la liberté, ne serait pas plus profitable à la population que le mariage sous sa forme actuelle. En un mot, il essaye « pour cause d'esbatement, dit-il, et non aultrement » d'opposer à la famille la raison d'État. Mais il démontre avec beaucoup de force que les deux principes, loin de se contredire, sont parfaitement d'accord l'un avec l'autre ; que la loi que nous imposent la religion et la morale est aussi la plus utile à la société ; car ce n'est pas tout d'appeler de nouveaux êtres à l'existence, il faut encore les nourrir, les conserver, les élever, développer leur âme et leur intelligence. Ce n'est qu'à cette condition qu'on donnera à l'État des citoyens et à la société humaine des membres utiles ; mais cette condition c'est le mariage tel qu'il existe ; car, hors de là, c'est le libertinage, c'est la promiscuité qui fait descendre l'homme au rang de la brute, qui laisse le père étranger aux

enfants, les enfants au père, et étouffe toutes les affections de la famille. Le mariage, dit-il avec beaucoup d'élévation, a été institué pour régler et sanctifier nos désirs, non pour leur donner carrière [1]. Le mariage avait déjà été défendu, au nom du droit naturel, par Gilles de Rome ; mais c'est la première fois, au moyen âge, que la raison politique vient se joindre à la raison morale.

Les objections élevées par le chevalier contre le célibat ecclésiastique et les austérités du cloître ne sont pas plus définitives que celles qu'il a présentées contre le mariage. On voit, au contraire, que son but, après avoir défendu le mariage au nom de la société, est de défendre le célibat et l'abstinence au nom d'un intérêt supérieur, celui de la méditation et de la piété contemplative. Ces hautes régions du sentiment et de la pensée où l'âme entre en quelque sorte en commerce direct avec l'Être infini, ne sont abordables qu'à ceux qui vivent dans la solitude, libres des soucis et des passions de la terre. Ainsi comprise, l'abstinence n'est pas autre chose que la tempérance des philosophes. Aussi faut-il prendre garde de la pousser au delà de son but, au delà des besoins de l'âme et de la liberté nécessaire à la pensée. Rien n'est donc plus condamnable que ces austérités excessives qui, au lieu de donner à l'es-

[1] Liv. II, ch. CCLVIII.

prit plus de clarté et de force, le troublent et l'obscurcissent par les souffrances du corps et ont pour résultat, non l'épuration, mais la dissolution de la vie. Cette défense de la vie ascétique est certainement fort belle et se présente avec d'autant plus d'autorité que l'auteur la met dans la bouche du défenseur de la religion. Mais ce n'est plus la foi du moyen âge: c'est la raison et la philosophie appelées à sa place; c'est le libre examen introduit dans le sanctuaire. Si on veut en avoir la preuve, on n'a qu'à lire ce qui suit. C'est une accusation violente, à la façon du XVI[e] et du XVIII[e] siècle, contre les ordres mendiants. En vain l'auteur proteste-t-il en terminant de sa soumission à l'Église dont il est tout prêt, dit-il, à suivre les avis et à subir les corrections : ce procédé ressemble trop à celui de Descartes dédiant ses méditations à la Sorbonne. Le *Songe du Verger* n'en respire pas moins à chaque page un esprit nouveau, l'esprit d'une société laïque qui appelle à son secours la raison d'État et les lois de la justice, également éloignée de l'anarchie féodale et de la suprématie ecclésiastique. Il marque la fin du moyen âge et nous place sur le seuil des temps modernes.

JÉROME SAVONAROLE

ET SON TEMPS

Le XVe siècle a amené de grands événements et de grandes découvertes; mais il a été peu fécond en œuvres originales de la pensée, peu favorable aux conquêtes de la liberté et de l'intelligence. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher un développement nouveau de la politique et du droit. Il s'agissait bien de droit quand les deux plus grands peuples du monde, la France et l'Angleterre, étaient engagés l'un contre l'autre dans un duel à mort; quand la tyrannie rusée, représentée par Louis XI, et la tyrannie violente, personnifiée dans Charles le Téméraire, semblaient être les seules formes de gouvernement offertes aux nations; quand il ne restait plus du vieil empire germanique qu'une ombre im-

puissante avant que l'Allemagne nouvelle fût sortie du chaos; quand l'Italie était en proie au triple fléau de l'anarchie, du despotisme et de l'invasion étrangère, et que la conquête de Constantinople vint obliger la chrétienté à se tenir en éveil devant le danger d'une invasion musulmane, cruelle revanche des croisades. Ce dernier événement, en répandant dans l'Occident, avec les Grecs fugitifs, les chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne, consomma la ruine des vieilles traditions sans les remplacer par des idées nouvelles; car, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, il ne fit que substituer une autorité à une autre. Aussi mon embarras est grand pour découvrir dans cette période quelques hommes et quelques œuvres qui ne soient pas étrangers au sujet de nos recherches. A la fin du XIV[e] siècle et au commencement du XV[e], nous rencontrons la mélancolique et vénérable figure de Gerson, un des Pères, une des lumières de l'Église gallicane, en même temps que le plus pur et le plus éloquent interprète du mysticisme; car, jusqu'à la démonstration évidente du contraire, je le tiendrai, avec la foule, pour l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Mais Gerson n'a été, n'a voulu être qu'un théologien et un philosophe religieux. Il s'est occupé du gouvernement de l'Église, non du gouvernement de l'État; du droit canonique, non du droit naturel. Il a mis l'autorité des conciles au-dessus de celle des papes; il a composé un traité:

De auferibilitate papæ, pour prouver que dans certains cas le pape pouvait être déposé par un concile ; mais sans autre but que de rester fidèle à la tradition catholique, et de défendre l'unité de l'Église contre le schisme d'Occident. Jamais sa pensée n'est allée plus loin ; jamais il ne s'est occupé des règles qui s'appliquent à la société civile. Celui de ses écrits qui a pour titre : *De potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*[1], ne répond nullement à ce que ce titre promet ; car on n'y trouve qu'un résumé aride des doctrines de saint Thomas sur les diverses origines des lois, ajouté sans utilité aux vues personnelles de l'auteur sur la constitution du pouvoir spirituel. Si Gerson a été compromis, proscrit pendant quelque temps, dans la guerre civile des Armagnacs et des Bourguignons, ce n'est pas à cause de ses opinions politiques ou de ses principes philosophiques du droit, mais pour le courage qu'il a eu de blâmer publiquement l'assassinat du duc d'Orléans par le duc de Bourgogne, et de poursuivre l'apologiste de ce crime, le docteur Jean Petit, devant la conscience de l'Europe et la justice du saint-siége.

Si l'on veut avoir une idée du chemin qu'a fait la raison dans l'ordre politique et social, de l'ascendant qu'elle a conquis sur les esprits, et de l'indé-

[1] Dans le Recueil de Goldast, tom. II, p. 1485.

pendance aussi bien que de la justice où elle aspire pour les gouvernements et les peuples, il faut lire les mémoires de Philippe de Commines. Cette claire et ferme intelligence, tout en s'attachant aux hommes et aux faits qu'elle a connus, nous annonce, par la manière même dont elle les observe et les juge, qu'une révolution s'est accomplie dans la pensée. Quoique le nom de la Providence soit souvent prononcé comme celui de la cause suprême des événements, et du moteur secret des actions humaines, toute intervention surnaturelle a disparu. Le bien comme le mal, les succès et les revers sont expliqués par leurs causes naturelles et morales, c'est-à-dire à la fois par les circonstances extérieures et par la sagesse ou la folie, les qualités ou les vices des hommes. Oui, si étranger que soit Philippe de Commines à toute théorie générale, il n'est pas difficile de voir que la prospérité des princes lui paraît être la récompense de la justice, de la modération, de la bonne foi, aussi bien que de l'habileté et de l'expérience. Il ne sépare pas les règles de la morale de celles d'une bonne politique, et ne craint pas de se montrer sévère pour la cruauté et la perfidie de Louis XI, son héros, tout en admirant la profondeur de ses desseins et la persévérance qu'il apporte à les remplir. Il ne s'arrête pas là; voyant la monarchie moderne sur le point de se former, victorieuse de la féodalité et entièrement

indépendante dans son action temporelle, il commence à élever la voix en faveur des peuples, il leur reconnaît des droits que les rois sont obligés de respecter. Le premier de ces droits, parce que tous les autres en découlent et le supposent, c'est que personne n'étant autorisé à prendre le bien d'autrui, pas plus le roi celui d'une nation qu'un simple particulier celui de son prochain, l'impôt doit être voté librement, et n'est légitime qu'à cette condition. Rien de plus énergique que les termes dans lesquels cette pensée est exprimée : « Y a-t-il roy ni seigneur sur terre qui ait pouvoir, outre son domaine, de mettre un denier sur ses subjects, sans octroy ou consentement de ceux qui le doivent payer, sinon par tyrannie et violence. » Mais s'il en est ainsi, il faut que la nation soit représentée par des légataires qui aient mission de parler en son nom, et de voter pour elle les sommes jugées nécessaires à l'entretien et à la défense de l'État. Le pouvoir des rois ne doit donc pas être absolu ; il faut qu'il soit tempéré par celui des états généraux. De là la prédilection de Commines pour ces assemblées, et la préférence qu'il donne au gouvernement anglais sur tous les autres. Il regarde le pouvoir absolu comme aussi dangereux pour ceux qui l'exercent que pour ceux qu'il opprime ; car, ne connaissant plus de frein, les rois ne compteront plus avec les obstacles, n'écouteront plus la voix de la modé-

ration et de la sagesse, et se précipiteront à leur perte. Si l'on voulait presser les conséquences de ce principe, on arriverait facilement à toutes les libertés civiles et politiques des temps modernes; car si la nation doit voter l'impôt, elle ne le votera que si elle en connaît et en approuve l'usage. Le gouvernement sera donc obligé de lui rendre compte; il ne pourra pas dépenser un denier dont l'emploi n'ait été prévu et réglé par une loi; et ces lois ne sauraient être adoptées que si le peuple, par ses délégués, a contribué à les faire ou les a faites tout seul. Mais l'historien et le conseiller de Louis XI était encore bien éloigné de ces idées, et celles que nous venons d'exprimer en son nom ne sont pas présentées avec assez de suite pour former un corps de doctrines et appartenir véritablement à l'histoire du droit naturel.

A côté de la raison qui observe avec calme le passé ou le présent, afin d'en tirer quelque lumière pour l'avenir, nous avons rencontré dans tous les temps les ardeurs de l'imagination et du sentiment, l'utopie impatiente et exaltée, qui veut créer de toutes pièces un monde à sa fantaisie ou faire revivre subitement un monde disparu. Le même contraste se présente à l'époque que nous étudions. Pendant que le plus solide et le plus ferme bon sens, uni dans la mesure où il pouvait alors être compris au sentiment de la justice et du droit, dictait à

Commines ses immortels Mémoires, le centre de l'Italie se conduisait par les oracles d'un nouveau prophète, Florence était suspendue aux lèvres et s'agitait au moindre souffle de Jérôme Savonarole. Les doctrines de ce célèbre réformateur n'ajouteront pas beaucoup à l'histoire du droit naturel dans ses rapports avec les institutions et avec les lois; mais il faut que nous les connaissions pour avoir une idée complète de l'état des esprits, de l'état des opinions et des consciences, des espérances, des craintes, des désirs qui agitaient le monde politique et moral à la fin du xve siècle. D'ailleurs, l'influence extraordinaire que ces doctrines ont exercée pendant quelques années, le talent et l'audace avec lesquels elles furent soutenues, et la tragédie qui en a marqué la fin, ne nous permettent pas de les passer sous silence. Nous les chercherons d'abord dans la vie de Savonarole, plus propre que ses écrits à nous montrer le fond de sa pensée, et qui seule lui a fait une place dans l'histoire. On n'a rien écrit sur Savonarole de plus exact et de plus complet que le savant livre de M. Perrens : *Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits, d'après les documents originaux et avec des pièces justificatives en grande partie inédites*[1]. C'est

[1] 2 vol. in-8. Paris, 1853. J'aime beaucoup mieux cette édition que la seconde, qui s'adresse plus particulièrement, selon toute apparence, aux gens du monde.

de là que nous avons tiré tous les faits que nous allons exposer, en nous réservant de juger les actions et les idées du prophète florentin avec un peu moins d'indulgence que son dernier biographe, et avec les mêmes principes qui nous ont conduit sur toute notre route.

Jérôme Savonarole naquit à Florence le 21 septembre 1452. Destiné par son père à l'exercice de la médecine, il sentit de bonne heure se développer en lui une vocation différente, et, se sauvant un jour de la maison paternelle, il entra à l'âge de vingt-deux ans dans la maison des dominicains de Bologne. Remarqué pour son savoir, son ardente piété, son amour de l'étude, il fut envoyé à Florence, au couvent de Saint-Marc, avec le titre de lecteur, c'est-à-dire de professeur pour les novices, et la mission de prêcher dans la ville et les environs. Ses premiers débuts dans la chaire ne furent pas heureux. Son geste forcé, sa prononciation vicieuse, sa parole nue et abrupte, faisaient autour de lui le désert partout où il paraissait. Il n'en fut pas découragé, et, attendant de meilleurs jours, il vécut pendant quatre ans dans le silence, la retraite et une obscurité d'où il ne sortit qu'en 1490, pour reprendre sa place de lecteur pour les novices au couvent de Saint-Marc. Mais, comme on peut le croire de la part d'un esprit si ardent, ces quatre années n'avaient pas été perdues pour lui. Ses idées avaient

pris le cours qu'elles devaient suivre pendant toute sa vie : il avait choisi sa mission, il était fixé sur les moyens par lesquels il devait la remplir. Il voyait ou croyait voir la société chrétienne dans un état de dissolution effroyable ; il voulut la relever en commençant par la réforme de l'Église, il voulut par l'Église réformer les fidèles, et agir sur les uns et sur les autres en frappant leur imagination par des prédictions sinistres, en annonçant pour un avenir prochain une crise terrible destinée à purifier les âmes. Il faut ajouter que dans la situation où était alors placée l'Italie, à la veille d'une invasion nouvelle, en proie à une licence effrénée, accessible à toutes les superstitions et à toutes les craintes, rien n'était plus facile que de faire croire à ces sombres pronostics.

Aussi, quand Savonarole reparut à Florence, dans sa modeste chaire de Saint-Marc, une transformation complète s'était opérée dans sa personne. Ce n'était plus le lecteur des novices, ce n'était plus un professeur enseignant froidement ce que de futurs religieux devaient savoir; ce n'était plus même un prédicateur parlant au nom des Pères et de l'Écriture sainte ; c'était un prophète parlant directement au nom de Dieu et prédisant l'avenir. Prenant pour sujet de ses discours l'explication de l'Apocalypse, il annonça la rénovation prochaine de l'Église, précédée d'un grand fléau, qui, commen-

çant par l'Italie, s'étendrait de proche en proche sur le reste du monde. Il se plaisait à commenter ce texte terrible, qui est entièrement de son invention : *Gladius Domini super terram cito et velociter.* Bientôt le cloître de Saint-Marc fut trop petit pour le nombre de ses auditeurs, et il fut obligé de prêcher dans le jardin, puis dans l'église. Bientôt l'église elle-même fut trop étroite, et il alla se faire entendre à la cathédrale de Florence. Son audace ayant grandi avec ses succès, il ne se contenta plus de prophétiser et de commenter l'Apocalypse, il parla de ses visions, de ses entretiens avec les anges, de ses grâces particulières, de la mission qu'il tenait directement de Dieu. La pureté de ses mœurs, la sainteté de sa vie, l'exaltation de son langage et, il faut le dire aussi, quelques prédictions faciles, justifiées par l'événement, telles que celles qui annonçaient la mort d'Innocent VIII, vieux et infirme, et de Laurent de Médicis, atteint d'une maladie incurable; toutes ces causes réunies excitèrent l'enthousiasme de la multitude, enchaînèrent les esprits à sa parole, le firent adorer comme un être surnaturel, dans son couvent même, qui le choisit pour son prieur. Quelque temps après, avec la maison de Saint-Marc réunie à d'autres couvents de l'ordre de Saint-Dominique, il forma une congrégation nouvelle, inspirée de son esprit, dirigée par sa main, et dont il fut le vicaire général. Ce titre suffisait à

son ambition et à ses desseins, il le rendait assez fort à ses yeux pour prêcher ouvertement contre les mœurs de la cour de Rome, et contre le pape lui-même. En vain Alexandre VI, car c'était lui qui occupait alors la chaire de Saint-Pierre, lui offrit, en retour de son silence, la pourpre romaine et l'archevêché de Florence : Savonarole répondit, si nous devons en croire ses propres paroles : « Je ne veux pas d'autre chapeau que celui du martyre, rougi dans mon propre sang. »

Voilà Savonarole réformateur religieux, en lutte ouverte avec l'autorité ecclésiastique, tout en protestant de sa fidélité à l'Église, appelant le mépris et l'indignation sur les personnes sous prétexte de raffermir les institutions. Nous allons le voir maintenant porter la réforme dans l'État. La première fois qu'il se mêla es affaires publiques, ce fut en 1494, à l'occasion de l'expédition de Charles VIII en Italie, expédition qu'il avait prédite, qu'il avait désirée, qu'il avait appelée comme un remède salutaire pour sa patrie. Pierre de Médicis, le faible successeur de Laurent le Magnifique, n'ayant su ni céder ni résister à propos aux exigences du roi de France, se fit renverser par une révolution populaire, et Savonarole fut envoyé comme ambassadeur auprès de Charles VIII, qui s'avançait à grandes journées vers la ville insurgée. L'ardent dominicain ne se distingua pas beaucoup

dans cette mission. Il prononça un long discours, qui tient à la fois du sermon et de l'amplification de rhétorique, et dans lequel, après avoir comblé le roi d'emphatiques éloges, après l'avoir représenté comme le ministre de la vengeance divine, il se contente de recommander Florence à sa pitié. On conçoit le mal que devait faire à cette malheureuse ville, livrée en quelque sorte à elle-même, le séjour prolongé du roi et de ses troupes. Savonarole fut député vers lui une seconde fois pour hâter son départ, et, soit que Charles VIII fût résolu d'avance à faire ce qu'on lui demandait, soit qu'il se laissât toucher par les accents de l'orateur, Savonarole eut un plein succès.

C'est alors qu'il devient dans Florence le chef inspiré de tout un peuple, le dictateur religieux d'une révolution populaire. Il rappelle la ville des Médicis à ses anciennes libertés, y établit quelques institutions nouvelles dont nous aurons à nous occuper bientôt, et, sans avoir aucune autorité légale, aucun pouvoir défini par les lois, gouverne l'État d'une manière absolue du haut de la chaire, lui dicte sa constitution, change ses lois, bouleverse ses finances, décharge les débiteurs d'une partie de leurs dettes, frappe de nouveaux impôts sur les propriétaires et les riches, fait fondre les vases d'or et d'argent des églises pour nourrir les pauvres, et, en même temps qu'il excite les sentiments

républicains et populaires, empêche toute réaction sanglante contre les partisans du gouvernement déchu. Toutes les magistratures, tous les conseils, tous les pouvoirs étaient anéantis devant lui. Lui seul était écouté, obéi, et de lui partait la vie et le mouvement pour se communiquer aux différents rouages du gouvernement. Au nom de qui parlait-il donc, puisqu'il ne pouvait le faire au nom de la loi, puisque la loi et la constitution ne lui reconnaissaient aucun titre? Il parlait au nom de Dieu, comme lorsqu'il s'adressait à l'Église entière au nom de ses visions et de ses inspirations. Il voulait remplir et remplissait en effet à Florence le même rôle que les prophètes et les juges chez les Hébreux. Il proclama Jésus-Christ roi de Florence et protecteur de ses libertés et se disait, lui, le ministre de Jésus-Christ, son ministre d'État et non plus seulement son ministre spirituel. Le peuple accueillit ces idées avec transport et s'écriait par la ville et dans les églises : « Vive Jésus-Christ notre roi ! »

C'était bien là, quoi qu'en dise son dernier biographe, un gouvernement théocratique, un gouvernement exercé au nom de Dieu, au nom d'un pouvoir surnaturel, par un homme qui se dit son délégué, son représentant inspiré sur la terre. Nous en voyons sortir sur-le-champ toutes les conséquences. Jésus-Christ étant roi de Florence et Savonarole son ministre, toute opposition à la

parole de celui-ci est un attentat non-seulement contre l'État, mais contre Dieu lui-même, un crime de lèse-majesté divine. Aussi il n'aurait pas été prudent dans ce moment de le contredire, quoique Florence fût dès lors partagée en deux partis : les *Piagnoni* ou partisans de Savonarole et les *Arrabiati* ou ses adversaires et secrètement les amis des Médicis.

Le rôle politique que Savonarole jouait en Toscane se confondant avec son rôle religieux, il entreprit, non-seulement par la puissance de sa parole, mais par la contrainte des lois et la force des châtiments, de réformer les mœurs, alors très-corrompues à Florence et dans le reste de l'Italie. Il réclamait auprès des Huit (la magistrature judiciaire de Florence), des auto-da-fé d'hommes et de femmes accusés d'un libertinage qui outrageait la nature. Il voulait qu'on soumît à la torture les joueurs et ceux qui médisaient du gouvernement. Il appelait à son secours la délation pour atteindre les coupables. Comme saint Louis, il demandait que tout blasphémateur eût la langue percée avec un fer rouge. Il proscrivait la danse, faisait fermer les cabarets, bannissait de l'éducation et interdisait même aux fidèles les auteurs païens, comme on a tenté de le faire dans ces derniers temps. Il s'arrogeait en même temps une autorité incroyable sur les détails les plus intimes

de la vie conjugale, approuvant les femmes qui voulaient pratiquer le célibat dans le mariage, désignant les époques où elles devaient tenir leurs maris à distance et comptant dans ce nombre les jours où elles se rendaient à l'Église. Il prescrivait aux conseillers et aux magistrats le nombre de *Pater* et d'*Ave Maria* qu'ils devaient réciter avant d'entrer en délibération et soumit toute la république à la règle d'un couvent.

Un des traits les plus hardis et les plus choquants de ce gouvernement monacal, c'est l'emploi que fit Savonarole des enfants dans l'accomplissement de ses desseins. Il les enrégimenta, comme Fourier proposait de le faire, en petites hordes et en petites bandes dont chacune avait ses chefs et ses magistrats particuliers. Les uns étaient chargés de faire la police dans les rues, les autres dans les églises, d'autres de nettoyer les croix et les autres objets de la vénération publique, d'autres d'infliger des corrections à leurs compagnons indisciplinés et reconnus coupables de quelque méfait : c'étaient les *correttori*, c'est-à-dire les bourreaux de la petite république. Enfin, un certain nombre d'entre eux avaient le titre d'*inquisiteurs* et en remplissaient les fonctions dans toute la ville. Ils avaient pour mission de dénoncer les blasphémateurs, les joueurs, les jeunes gens et les femmes vêtus avec trop de coquetterie, ceux qui manquaient aux jeûnes et aux

prescriptions de l'Église. Ils avaient le pouvoir d'entrer dans les maisons et de saisir tous les objets suspects qui frappaient leurs yeux, cartes et dés à jouer, miroirs, instruments de musique, livres de poésie, à plus forte raison des objets de toilette et des ajustements de femme. Personne n'était à l'abri des persécutions et des surprises de ces petits tyrans. Ils semaient la division dans les familles et dans l'État. Une action étrange du dictateur augmenta encore leur zèle indiscret et inaugura dans Florence une ère de barbarie. On rassembla un jour sur la place du Dôme tous les objets saisis par les petits inquisiteurs, on en fit un immense bûcher, et le feu dévora, non-seulement les ornements d'un luxe frivole, mais les œuvres d'Ovide, d'Horace, de Cicéron, de Pétrarque, de Boccace, des portraits et des tableaux peints par les plus grands maîtres. Ce même acte de vandalisme et de folie fut renouvelé deux fois.

Un tel excès d'oppression ne manqua pas de susciter à Savonarole de nombreux ennemis. On dénonça au pape ses prédications audacieuses contre la cour pontificale, on exploita le mauvais succès de ses négociations auprès de Charles VIII pour obtenir la restitution de Pise. Des orages se forment autour de sa tête, arrivant à la fois du côté de la politique et du côté de la religion. Un bref d'Alexandre VI lui interdit d'abord la prédication

et l'appelle à Rome pour y présenter sa justification. Le peuple s'oppose à son départ et continue de se presser au pied de sa chaire où il demeure, dit-il, par les ordres de Dieu. Le pape consulte alors une assemblée de quatorze dominicains pour savoir si leur frère Jérôme Savonarole ne s'est pas mis en révolte contre l'autorité de l'Église et s'il n'y a pas lieu de procéder contre lui. Tous, à l'exception d'un seul, donnent une réponse affirmative, et le 12 mai 1497, la bulle d'excommunication que cette décision laissait prévoir fut lancée contre Savonarole.

Savonarole essaye d'abord de protester, puis de se défendre et de faire sa paix avec le souverain pontife. De nouveaux incidents et de nouvelles révoltes viennent compliquer sa situation. Alexandre VI ordonne à la seigneurie de Florence et sous peine d'interdit pour leur ville, de lui envoyer, sous bonne escorte, le condamné à Rome, et défend au clergé de la ville de célébrer l'office divin en présence de l'excommunié. La seigneurie résiste, mais Savonarole s'était livré d'avance par une proposition téméraire dont s'empara, malgré lui, l'imagination du peuple. Il avait offert plusieurs fois aux Florentins de prouver sa mission par l'épreuve du feu. Un franciscain, nommé fra Francesco, le somma de tenir sa promesse, tandis que lui-même prouverait de la même manière la légitimité de l'excommunication pontificale. Savo-

narole, après avoir reculé aussi longtemps qu'il le put, accepta la dangereuse gageure, non pour lui-même, mais pour son second, son disciple et son lieutenant le plus fidèle, le dominicain Buonvicini. Elle doit avoir lieu le 7 avril 1498. Tout est préparé pour cela. Un immense bûcher s'élève sur la place; une foule innombrable attend, des discussions interminables s'élèvent entre les deux partis, lorsque heureusement une forte pluie, probablement prévue, vint les tirer d'affaire. Mais, dès ce moment, le prestige de Savonarole est détruit, l'idole de la veille est un objet d'horreur et d'exécration. On l'arrache de son couvent, livré à un siége régulier et dévasté par le pillage; on l'amène devant les magistrats, les mains liées derrière le dos, à travers les outrages et les imprécations de tout un peuple. Des mains de la seigneurie, qui a instruit son procès, il passe dans celles d'une commission pontificale, qui, le 22 mai, le condamne au supplice des hérétiques, c'est-à-dire au bûcher. La sentence est exécutée en présence et aux applaudissements de cette même foule qui, pendant sept ans, applaudissait à la parole de Savonarole et obéissait à son moindre signe. Il mourut avec une douceur angélique, se montrant, jusqu'à la fin, animé de la foi la plus ardente. Mais il ne faut pas que l'héroïsme de sa mort nous dérobe les faiblesses de sa vie et de ses doctrines.

On peut dire aujourd'hui la vérité sur Savonarole. Les passions qu'il a excitées de son vivant et qui ont paru se rallumer autour de ses cendres, sont éteintes depuis longtemps. Il n'y a plus ni *Piagnoni* ni *Arrabiati*, ni commission pontificale prête à enregistrer nos paroles et à rallumer le bûcher pour quelqu'un de ses imitateurs. Nous vivons dans un siècle trop occupé de ses propres affaires pour admettre la partialité dans une cause si éloignée de lui. Ajoutons que nous sommes à l'abri des entraînements inévitables qui s'emparent des meilleurs esprits dans une étude prolongée sur un seul homme ou un seul système. Nous laisserons au prophète de Florence les proportions qu'il doit garder dans une histoire générale, la valeur qu'il emprunte d'une comparaison impartiale avec tous ses devanciers.

Pour porter sur Savonarole un jugement complet, il faut l'étudier dans toutes les parties de la mission qu'il s'est donnée, dans les divers rôles qu'il a joués parmi ses contemporains, et qui, pour lui, se confondaient en un seul; il faut le considérer comme réformateur religieux, comme réformateur moral, et enfin comme réformateur politique.

Nous ne parlerions pas du réformateur religieux, si Savonarole avait tenté, comme beaucoup d'autres avant lui et après lui, de changer le dogme ou même la discipline et la hiérarchie de l'Église, ou si, chez

lui, la réforme avait été jusqu'à l'hérésie. Mais puisqu'il ne cesse de protester jusqu'à sa mort de sa fidélité à la tradition catholique et au saint-siége; puisqu'il a fait partie jusqu'à sa mort de cet ordre des dominicains, institué pour défendre le catholicisme contre toute tentative d'innovation, on ne peut s'empêcher de remarquer ce qu'il y a d'illogique, et, il faut le dire, de chimérique, à venir attaquer, aux yeux d'une multitude aveugle et passionnée, l'autorité même qu'on veut défendre et raffermir sur ses bases. Nous savons bien ce qu'on dit en pareille occasion : « nous n'attaquons pas l'autorité, mais ceux qui en sont les dépositaires indignes. Nous n'attaquons pas l'institution, mais les hommes qui la représentent; nous n'attaquons pas la papauté, mais le pape. » Cette distinction, lorsqu'il s'agit d'un pouvoir moral, qui règne avant tout sur les consciences, nous paraît plus subtile que solide; car qui faites-vous juges des actes de ce pouvoir, du bon et du mauvais usage de ses attributions? ceux-là mêmes qui doivent se diriger par son exemple et ses leçons; qui doivent le suivre en tout comme leur guide le plus fidèle, c'est-à-dire le peuple, les ignorants, la multitude, pour qui les institutions se confondent toujours avec les personnes, l'autorité avec les dépositaires de l'autorité. On comprend parfaitement qu'à l'autorité l'on oppose la liberté, à la tradition le libre examen : mais non que la li-

berté, le libre examen, soit un moyen de restaurer et de fortifier l'autorité même. Puis, croit-on que des paroles comme celles-ci soient un bon moyen de faire respecter cette cause : « Le temps approche d'ouvrir la cassette; nous donnerons un tour de clef, et il sortira tant d'infection, tant d'ordures de la cité de Rome, que l'odeur s'en répandra par toute la chrétienté, et que chacun en sera empuanti [1]. » L'autorité est-elle respectée, même dans son principe, dans son caractère le plus général et le plus abstrait, quand le prophète, à la veille d'être frappé par la bulle pontificale, s'écrie : « Faites tout ce que Dieu permet : si nous ne sommes pas excommuniés de Dieu même, le reste ne nous inquiète pas [2]. » S'il faut que Dieu lui-même intervienne pour nous absoudre ou nous condamner, il n'a plus, il ne peut plus avoir de représentants sur la terre; il n'existe plus d'intermédiaire entre lui et l'universalité des fidèles et même des hommes. « Le pape, dit encore Savonarole, quand il se trompe, n'est plus pape, et s'il commande le mal, ce n'est pas comme pape qu'il le commande [3] » Mais qui jugera s'il se trompe ou ne se trompe pas; s'il commande le bien ou le mal? Si c'est tout le monde, alors que devient et à quoi sert l'autorité du souve-

[1] *Voir* M. Perrens, ouv. cit., t. I, p. 310.
[2] *Ubi suprà*, p. 262.
[3] *Ubi suprà*, p. 300.

rain pontife? Si c'est une autorité, de quelque nom qu'on l'appelle, elle a le double inconvénient de détrôner le pontife et d'être attaquable par le même argument. Rien donc, encore une fois, de plus inconséquent, rien de plus impuissant et de plus inintelligible que la réforme que Savonarole voulait opérer dans l'Église.

Il n'a pas été beaucoup mieux inspiré comme réformateur moral. Rien de plus clair sans doute et de plus pur que ses intentions. Dans un temps où la licence la plus effrénée, jointe à l'amour du luxe, à une cupidité insatiable, à la restauration littéraire et artistique du paganisme, avaient envahi toutes les classes de la société italienne, et plus particulièrement de la société florentine, il songea à faire revivre la pureté des mœurs, la simplicité dans les goûts, la sainteté et l'abnégation de la vie chrétienne. Mais un tel changement ne pouvait être obtenu par la contrainte extérieure et la sévérité des lois. Il fallait le demander à la seule puissance de la persuasion et de la parole. On ne corrige pas des libertins en les menaçant du bûcher, ni les joueurs en les soumettant à la torture, ni les blasphémateurs en leur perçant la langue d'un fer rouge; on remplacera seulement par des vices secrets, et d'autant plus incorrigibles, les vices découverts que chacun est en droit de flétrir. On rendra la corruption plus profonde en l'obligeant à se couvrir

d'un masque hypocrite. Puis la loi et les pouvoirs publics ne sont pas autorisés à intervenir dans toutes les actions humaines. La loi c'est le contrat, l'égide protectrice à l'abri de laquelle tous les membres de la société vivent en paix, en sécurité les uns avec les autres. Tout ce qui trouble cette paix et cette mutuelle confiance, tout le mal que je fais à mon prochain sans la participation de sa volonté, c'est-à-dire par ruse ou par violence, et à plus forte raison le mal que je fais à l'association tout entière, la loi est appelée à le réprimer par un système de pénalité proportionné aux fautes; mais en dehors de cette sphère, elle n'a aucun droit, et j'ajouterai aucun pouvoir. Elle ne peut pas m'imposer par la force les actes qui ne sont utiles qu'à moi-même, qui ne sont réclamés que par ma conscience, par ma perfection morale, et dont le mérite a pour condition d'être accomplis librement. Elle ne peut pas me contraindre à la chasteté, à la sobriété, à l'économie, à la piété, et même, si elle emploie les mesures inquisitoriales les plus honteuses, pour obtenir de moi ces qualités, j'échapperai toujours à sa puissance et me rirai de sa crédulité; car je ne lui en offrirai jamais que le masque. Savonarole aurait dû se rappeler la distinction judicieuse qu'établissait son maître, saint Thomas, entre l'empire de la loi civile et celui de la loi morale.

Mais la contrainte légale employée comme moyen

de corriger les mœurs, n'est pas encore la faute la plus grave de Savonarole. N'a-t-il pas lui-même renversé les rapports de la nature et détruit un des premiers fondements de la morale, c'est-à-dire l'autorité paternelle, lorsqu'il a appelé les enfants à surveiller les actions de leurs parents, à les dénoncer, à les punir quand ils les trouvaient ou croyaient les trouver en faute? N'était-ce pas leur inspirer un orgueil indomptable et une présomption insensée? N'était-ce pas renverser de fond en comble le précieux édifice de la famille? N'était-ce pas les soustraire par avance à l'empire des lois et au respect des pouvoirs publics que de leur donner des lois, une organisation et des magistratures particulières, et d'en former un État dans l'État? Ce que dit Aristote des enfants de Sparte, qu'il compare à un troupeau de poulains sauvages, est bien plus vrai encore des enfants de Florence, dressés par Savonarole à être les gardiens, les inquisiteurs, les dénonciateurs, en un mot les maîtres de leurs parents. Je ne connais pas de système qui ait autant abusé de l'enfance si ce n'est celui de Charles Fourier. Entre l'inventeur du phalanstère et le dictateur florentin, il y a cette seule différence que le premier s'adressait de préférence à la sensualité, et le second à l'orgueil.

Il y a surtout une considération qui semble avoir échappé à Savonarole : c'est que malgré l'unité de

la morale et le caractère absolu de ses principes, on ne parle pas à la société laïque, on ne parle pas à tout un peuple et, à plus forte raison, à tous les peuples réunis, comme à une association de pénitents, comme à une congrégation religieuse. Que des hommes qui se sont retirés du monde pour échapper à ses séductions et à ses dangers, pour échapper aux passions et même aux affections légitimes, afin de n'être attachés par rien à la terre et de se préparer plus sûrement à l'éternité, ou de s'y plonger dès cette vie par la contemplation et la prière; que de tels hommes passent leurs jours dans une multitude de pratiques pieuses, de privations et d'austérités; qu'ils interdisent à leur esprit toute étude, toute connaissance, tout exercice qui pourrait les distraire ou les détourner de leurs mystiques aspirations, on le conçoit sans peine. Mais la société elle-même doit admettre dans son sein tout ce qui peut contribuer à sa force, à sa grandeur, à son éclat, à son bien-être, à l'accroissement de son intelligence et à la nourriture de son imagination. Elle doit étendre son existence du présent au passé et à l'avenir, d'une contrée particulière au monde entier; car la société, c'est le genre humain, et le genre humain est un seul peuple, une seule famille. Savonarole, ayant méconnu cette différence, a voulu traiter Florence comme son couvent de Saint-Marc, et le monde entier comme Florence. De là ces mi-

nutieux détails, cette censure tracassière et tyrannique dont j'ai essayé de donner une idée, et sa haine de vandale pour la poésie et pour l'art. Ses arrêts de proscription s'étendent encore plus loin. Il condamne les poëtes et bannit de l'éducation même les philosophes, même Aristote, si cher à son ordre et à tous les docteurs du moyen âge; enfin toute littérature et toute culture païenne, si irréprochable qu'elle puisse être aux yeux des bonnes mœurs. « Aristote et Platon, dit-il, et les sages du monde ne nous sont d'aucune utilité par leur esprit; car ils ne pensent ni au paradis ni à l'enfer: ils descendent tous dans la demeure du démon : *Tutti vanno a casa del diavolo.* » Il veut qu'on livre au feu les livres de tous ces philosophes qui n'ont pour base que la raison naturelle, en y joignant ceux de Philon et de Sénèque, et estime bien plus heureux le temps où ils n'étaient pas encore retrouvés. Une éducation chrétienne doit se borner, selon lui, à quelques notions de grammaire, à l'Écriture sainte et à quelques extraits des Pères de l'Église. Tout le reste est inutile ou dangereux, et ne doit être connu que de l'élite du clergé, pour servir à la réfutation des hérétiques et des incrédules. Ceux qui seraient les premiers aujourd'hui à rallumer, si cela était possible, le bûcher de Savonarole, seraient les derniers à le désavouer sur ce point. Mais pas plus aujourd'hui qu'à la fin

du xve siècle, en pleine renaissance, on ne rompra la chaîne d'or qui rattache l'antiquité aux temps modernes, on n'éteindra ce noble enthousiasme ni ces pures et vivifiantes inspirations dont la Grèce, toujours vivante par ses chefs-d'œuvre, est la source inépuisable. Ce culte que nous lui rendons est entré si profondément dans notre esprit, dans nos mœurs, dans les lettres, dans la philosophie, dans les arts, dans la langue, qu'il nous est impossible de l'abandonner sans retomber dans le chaos de la barbarie. Aussi le système d'éducation proposé par Savonarole, et la réforme morale qui en est le principe, sont-ils aussi chimériques que sa réforme religieuse.

J'en dirai autant de son système politique, s'il est vrai qu'il ait jamais eu un système bien nettement arrêté dans sa pensée. En effet, on peut lui en prêter jusqu'à trois, complétement différents l'un de l'autre. Le premier, celui que je regarde sans hésiter comme le plus ancien, est celui qu'il enseigne dans son abrégé de philosophie morale, *Compendium philosophiæ moralis*, composé très-probablement à l'usage de ses élèves, quand il était lecteur des novices. C'est tout simplement la doctrine enseignée dans le *de Regimine principum*, et la seconde partie de la Somme de saint Thomas, à savoir : que le meilleur des gouvernements est la monarchie, parce qu'elle est faite à l'image du gouvernement de Dieu, qui règne sans partage sur

toute la nature, et à l'image du gouvernement de notre âme, qui règne également toute seule sur les divers membres de notre corps; qu'il y a entre la monarchie et la tyrannie un abîme infranchissable, parce que le tyran rapporte tout à lui et le monarque à l'État; parce que le tyran gouverne tout seul et le monarque avec des conseillers et des lois. On y trouve aussi le droit de déposer les tyrans et la défense de les assassiner, et l'apologie de l'esclavage, quand il a pour principe le droit de la guerre. Mais quoique Savonarole répète souvent le principe de saint Thomas « qu'il faut qu'une multitude se réunisse sous un seul chef, et que le gouvernement de la multitude par un seul est en soi le meilleur [1], » on le voit arriver à des résultats tout opposés, ou à un second système bien différent du premier, dans son *Traité sur le gouvernement de Florence.*

Là il enseigne que le gouvernement d'un seul ne saurait convenir indistinctement à tous les pays et à tous les hommes. Ainsi, loin d'être utile, il serait funeste à une société agitée et turbulente, qui aime par caractère le mouvement et la liberté, et ne recule pas, pour satisfaire son penchant, même devant la guerre civile. Or, tel est précisément le peuple florentin, accoutumé depuis si longtemps aux institutions populaires, et qu'il paraît difficile, sinon

[1] Perrens, t. II, p. 193.

impossible, de plier à un autre régime. Nous voyons en effet que les tyrans qui ont essayé d'y fonder leur pouvoir, ont été obligés d'user de détours, de se couvrir d'un masque de légalité et de laisser aux Florentins au moins l'apparence de leurs anciennes institutions. Cette observation est parfaitement justifiée par la conduite des Médicis, depuis Cosme l'Ancien jusqu'à Laurent le Magnifique. Et, cependant, ajoute Savonarole, ces ménagements n'ont pu empêcher leur chute. Au moment où leur domination semblait établie pour toujours par le prestige que donnait à Florence le gouvernement habile et heureux de Laurent, la colère du peuple éclate comme un coup de foudre, et leurs descendants sont obligés d'aller en exil. Si Savonarole s'en était tenu à ces considérations historiques, il aurait pu les concilier sans trop de peine avec les idées thomistes sur la monarchie absolue. Mais emporté par l'ardeur de son esprit, il arrive bientôt à placer théoriquement le gouvernement populaire au-dessus de tous les autres, et, par conséquent, au-dessus de la monarchie. Celle-ci, dit-il, ne peut convenir qu'à un peuple naturellement servile, à un peuple qui manque de cœur ou d'intelligence, ou de l'un et l'autre à la fois. Les nations intelligentes et courageuses ne dépendent que d'elles-mêmes, ne se conduisent que par leurs propres lois, et ne perdent leur liberté que par les attentats de la tyrannie. On

peut les opprimer, on ne les asservit pas, et l'oppression elle-même n'a chez elles qu'une durée passagère.

On comprend que toutes ces qualités Savonarole les voit réunies chez le peuple florentin. Il le trouve plein de génie et d'héroïsme, le plus grand de tous les peuples italiens et par conséquent de tous les peuples de la terre. Quoique livré au commerce et à l'industrie, il ne néglige pas les arts et les sciences, il est appelé à édifier le monde par sa piété, et dès qu'il a pris les armes, sa valeur est au-dessus de toutes les épreuves. Il pense qu'une telle race se flétrirait et périrait sous la monarchie, comme des hommes accoutumés à vivre au grand air et dans les champs périraient infailliblement de langueur et de consomption, si on les forçait à demeurer dans des appartements chauds et à se nourrir de mets délicats. On ne reconnaît plus ici la réserve que nous avons rencontrée tout à l'heure; c'est la condamnation formelle du principe monarchique, puisqu'il ne s'applique qu'à des hommes énervés et sortis des voies de la nature. Savonarole n'est pas moins sévère pour l'aristocratie, qu'il accuse d'être la cause de tous les désordres et de toutes les violences dont sa patrie adoptive a souffert durant tant de siècles. Ce qu'il préfère en ce moment, c'est un gouvernement civil, c'est-à-dire selon sa propre définition, un gouvernement populaire.

Mais en même temps il oublie qu'un tel gouvernement n'a jamais existé à Florence ; que ce qu'il appelle un gouvernement populaire n'est qu'une aristocratie bourgeoise, exclusive et intolérante comme toute aristocratie, et néanmoins jalouse, défiante, impatiente, comme un gouvernement démocratique. Il est vrai que les nobles, pour être admis à prendre part aux affaires de l'État, étaient obligés de se faire inscrire sur le contrôle des arts, c'est-à-dire des professions et des métiers, par conséquent de renier leur noblesse. Mais les arts majeurs, exercés par la haute bourgeoisie, l'emporterait toujours sur les arts mineurs ou la petite bourgeoisie. C'est dans les premiers qu'on choisissait les prieurs et le gonfalonier de justice, c'est-à-dire le premier magistrat, le président de la république; et quant au peuple, il n'était compté pour rien, même après la révolution démocratique qui s'appelle dans l'histoire *le tumulte des Ciompi*. Le héros de cette révolution, le cardeur de laine Michel de Lando, ne songea pas à faire au peuple et à la petite bourgeoisie une part égale à celle de la haute bourgeoisie. Savonarole, quand il se vit à la tête des affaires, rétrécit encore le cercle. Il renferme toute la vie politique entre trois mille deux cents citoyens, dans une ville qui en comptait quatre cent mille. Ces trois mille deux cents citoyens, c'étaient ce qu'on appelait les *netti di specchio*, c'est-à-dire

une véritable aristocratie, non-seulement de fortune, mais de naissance, puisqu'il fallait au moins que leurs aïeux eussent exercé dans la république quelque haute magistrature. C'est parmi ces privilégiés qu'on choisissait la seigneurie, c'est-à-dire les magistrats supérieurs, le gonfalonier de justice, le grand conseil, depuis longtemps tombé en désuétude et que Savonarole rétablit, avec les attributs du peuple tout entier, avec le droit de sanctionner les lois, de nommer à toutes les magistratures et de prononcer en dernier ressort dans les matières judiciaires ou les pouvoirs d'une cour d'appel; enfin, le conseil des Quatre-vingts qui était nommé par le grand conseil et qui avait pour tâche de discuter les lois avant qu'elles fussent présentées au grand conseil, et de délibérer sur les affaires intérieures. Savonarole, en principe, proscrivait l'égalité, et répétait souvent qu'avec elle tout rentrait dans la confusion, et que Dieu a établi chez les hommes des conditions différentes pour la beauté et la perfection de l'ordre social[1].

Mais il n'est pas plus fidèle à cette politique mitigée et menteuse qui, sous le gouvernement populaire, consacre une véritable aristocratie, qu'il n'est fidèle à ses principes monarchiques. Il a un troisième système, le seul qui lui appartienne véritablement, le seul dont on puisse lui demander compte :

[1] *Voyez* M. Perrens, t. I, pag. 7.

c'est celui qu'il a mis en pratique pendant sept ans; celui qui le plaçait comme prophète, comme juge d'Israël, à la tête du peuple; qui lui permettait de gouverner l'État tout entier, du haut de la chaire, au nom de Jésus-Christ, proclamé roi de Florence, et qui ne laissait subsister au-dessous de lui que l'égalité la plus absolue. En effet, que signifiait le pouvoir de la seigneurie et des conseils et des magistrats, lorsque tous étaient obligés d'obéir à sa parole, au moindre signe de sa volonté, sous la pression d'un peuple enthousiaste? C'est en présence du peuple tout entier, réuni et fanatisé par ses prédications, qu'il sommait les magistrats de faire telle ou telle réforme, qu'il sommait les conseils de prendre telle ou telle décision, de porter telle ou telle loi, et qui eût osé résister à ses ordres, en présence des passions de la multitude toujours d'accord avec leur idole? Or, c'est là une forme de gouvernement parfaitement connue dans l'histoire et qui ne ressemble ni à la monarchie ni à l'aristocratie. Ce n'est pas même le gouvernement démocratique; c'est la démagogie s'agitant, comme il arrive toujours, sous le souffle d'un tribun. Seulement le tribun ici ne se contente pas des moyens ordinaires, il appelle à son aide l'inspiration divine, le mysticisme, et il travaille au profit, non de l'envie, de la cupidité ou des passions populaires, mais de l'ascétisme et de la foi.

C'est là qu'est l'excuse et la grandeur personnelle de Savonarole; car, ainsi qu'on vient de le voir, il n'a apporté aucune idée, aucune institution, aucune doctrine qui puisse soutenir l'examen. L'utopie et l'inconséquence sont dans sa réforme religieuse; l'utopie et l'inconséquence sont dans sa réforme morale; l'utopie et l'inconséquence sont dans ses réformes politiques. Mais il a été animé d'un grand sentiment, la douleur que cause aux âmes généreuses le spectacle de la corruption, de l'injustice et de la dégradation humaine. Il soupirait après une ère de régénération et de pureté morale qu'il aurait voulu inaugurer. C'était là son ambition; il n'en a jamais eu d'autre; mais, il faut bien le dire, le génie, la patience et le bon sens lui ont manqué pour la satisfaire. A défaut des moyens efficaces et légitimes, il a appelé à son aide le charlatanisme et le mensonge; car je trouve trop d'apprêt dans sa parole, trop de mise en scène dans son rôle, trop de mobilité et d'inconsistance dans ses doctrines, trop de persistance à agir sur l'imagination par la terreur, pour admettre qu'il fût jamais convaincu de ses relations directes avec le ciel. Mais la nature humaine, dans les régions les plus élevées, est si inconséquente et si faible, qu'il faut être indulgent pour elle, quand ses faiblesses sont désintéressées. L'enthousiasme sincère entre si souvent dans l'art, qu'il ne faut pas être étonné de voir l'art,

surtout chez un peuple naturellement artiste, se mêler quelquefois à l'enthousiasme et à la foi. Puis il y a là une fin terrible qui doit attendrir les plus sévères. Imitons l'exemple que nous donnent les Florentins quelque temps après la mort de leur prophète : répandons quelques larmes et quelques pleurs sur la place où s'est exhalée, au milieu des tortures, l'âme agitée mais toujours pure de Savonarole.

MACHIAVEL

Après la chute de Savonarole et avant même qu'il expiât les sept ans de gloire et de puissance dont il avait joui, la persécution s'acharna sur ses partisans. Les uns payèrent de leur vie et de la vie de leurs proches la confiance qu'ils avaient eue dans ses paroles et l'appui qu'ils avaient donné à ses actes. D'autres furent condamnés à l'exil, d'autres à la confiscation ou à des peines purement pécuniaires. Parmi ces derniers se trouvait un homme qui, sans doute à cause de son obscurité et de sa jeunesse, ne fut frappé que d'une amende de 250 florins, mais dont la réputation remplit bientôt l'Italie et l'Europe. Le nom de ce *piagnone* alors si peu remarqué et qui, au moment même où il expiait les erreurs de ses jeunes années, en était déjà bien loin, c'est Nicolas Machiavel.

On rencontrerait difficilement dans l'histoire de la philosophie et des lettres un nom tour à tour plus flétri et plus exalté, un génie plus diversement et plus mal compris, des écrits plus cités et moins lus, que le nom, le génie et les écrits de Machiavel. Les uns se représentent le célèbre Florentin comme le créateur et le type d'une école de politique exécrable, qui, fondée sur le meurtre, le parjure, la trahison, la terreur, a pour unique loi l'asservissement des peuples et la toute-puissance des rois. Les autres, au contraire, ont vu en lui un ami dissimulé de la liberté, qui, sous prétexte d'offrir des conseils au despotisme, ne songe qu'à dénoncer ses iniquités, qu'à livrer tous ses secrets, pour le rendre du même coup odieux et impuissant. « Rendons grâce à Machiavel et aux génies de cette espèce, dit Bacon ; en feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné aux peuples. » J.-J. Rousseau est du même avis lorsqu'il affirme, dans *le Contrat social*, que *le Prince* de Machiavel est le livre des républicains.

Ces deux opinions opposées, comme il arrive presque toujours, sont également fausses, et il ne me faudra pas, je l'espère, beaucoup d'efforts pour le prouver; car, malgré la réputation d'hypocrisie qu'on lui a faite pour le bien comme pour le mal, ce que Machiavel pense, il le dit avec beaucoup de netteté et de franchise, avec un rare bonheur et une

singulière précision de style; rien de plus clair que ses écrits quand on se donne la peine de les lire. Étrange hypocrisie, en effet, qui, pour servir les tyrans, divulguerait toutes leurs trames, comme s'ils devaient être ses seuls lecteurs, et qui, pour être utile aux peuples, à une époque où les peuples ne savaient pas lire, enseignerait avec une merveilleuse sagacité l'art de les opprimer et de les avilir! Mais, avant de chercher dans les ouvrages de Machiavel sa véritable pensée, jetons un coup d'œil rapide sur sa vie, afin d'y découvrir, s'il se peut, quelques traits de son caractère.

Nicolas Machiavel (Niccolo Macchiavelli) naquit à Florence en 1469, en même temps, pour ainsi dire, que la Renaissance, dans une ville où le libre esprit de cette époque s'est fait sentir avec le plus de force et a suscité un grand nombre de ses plus brillants chefs-d'œuvre. Issu d'une famille pauvre, ancienne et considérée, il fut nommé, jeune encore, vers l'âge de vingt-neuf ans, secrétaire de l'*Office des Dix*, c'est-à-dire du gouvernement général de la république, et il garda ces fonctions pendant quatorze ans et cinq mois.

Le gouvernement florentin, appréciant son habileté et sa prudence, lui confia successivement vingt-trois légations à l'étranger et seize missions à l'intérieur, près des villes dépendantes de Florence. En 1512, après la chute du gonfalonier Pierre

Soderini et le retour des Médicis, il fut, par trois décrets consécutifs, destitué de son emploi, exilé de la capitale et confiné sur le territoire de la république, avec défense de mettre les pieds dans le palais de la seigneurie. Sa disgrâce ne s'arrêta pas là. Une conspiration ayant éclaté contre le cardinal Jean de Médicis, qui partageait, avec son frère Julien, le gouvernement de Florence, on arrêta plusieurs personnes connues par leur attachement à l'ancien ordre de choses, et Machiavel fut de ce nombre. Appliqué à la torture, il supporta cette épreuve avec beaucoup de courage, car les tourments qu'on lui infligea, assez violents pour mettre sa vie en péril, ne purent lui arracher une parole capable de le compromettre. Le cardinal de Médicis, élevé à la papauté sous le nom de Léon X, lui fit rendre sa liberté; mais il eut à subir encore un an d'exil et la perte de sa position. Retiré dans son humble maison de San-Casciano, il menait de front deux existences bien différentes. Le jour, il parcourait la campagne, le dos chargé de cinq ou six cages, pour y mettre les oiseaux qu'il chassait à l'appeau, ou on le rencontrait au cabaret, jouant aux cartes et se querellant avec les charretiers. La nuit il se retrouvait lui-même et consacrait de longues heures à la méditation et à l'étude. « Le soir venu, écrit-il à un de ses amis, je retourne à la maison, j'entre dans mon cabinet; sur le seuil, je

me dépouille de mes habits de paysan, pleins de boue et de saleté, je me revêts d'habits propres et de barreau, et, ainsi décemment vêtu, j'entre dans les antiques cours des hommes antiques. Accueilli par eux avec amour, je me repais de cette nourriture, la seule qui me convienne et pour laquelle je suis né. Je ne crains pas de m'entretenir avec eux et de leur demander raison de leurs actions... Je n'éprouve, pendant quatre heures, aucun ennui; j'oublie toute peine; je ne redoute pas la pauvreté, et la mort n'est plus pour moi un objet d'épouvante. » C'est au sein de cette laborieuse retraite, après un commerce prolongé avec Platon, Aristote, Tite-Live, Tacite et Salluste, qu'il a composé le fameux traité du *Prince*, ou, pour garder le titre qu'il lui a donné lui-même, l'*Opuscule sur les principautés;* puis les *Discours sur la première décade de Tite-Live,* les *Histoires de Florence,* les *Discours sur l'art de la guerre,* le *Discours sur la réforme de la constitution de Florence*, et un grand nombre de *Lettres* sur les objets habituels de ses réflexions. Se délassant par la poésie des graves méditations de la politique et de l'histoire, il a écrit, dans le même temps, des comédies, des nouvelles, des sonnets, des poëmes satiriques, pleins de gaieté, de verve et d'imagination, quoique souvent déparés par les défauts de l'époque, le cynisme et la recherche; il suffit de citer la *Mandragore*, que

Voltaire ne craint pas de mettre au-dessus des comédies d'Aristophane, et le joli conte de *Belphégor,* imité par notre la Fontaine.

Au milieu de ces travaux si divers, Machiavel ne négligeait aucun moyen de se concilier la faveur du nouveau gouvernement. Il y employait tous ses amis et même les fruits de ses veilles ; car c'est dans l'espérance de gagner ses bonnes grâces qu'il dédia son *Traité des principautés* à Laurent II, appelé, depuis 1513, à la tête de la république. Un esprit aussi actif que le sien avait besoin d'exercer ses forces et ne pouvait pas s'accommoder même de la solitude féconde dont il a tiré tant de chefs-d'œuvre. Ajoutons qu'il était pressé par la misère. Aussi écrivait-il à son ami Vettori : « J'aurais besoin que les seigneurs Médicis commençassent à m'employer, quand ils ne devraient d'abord que me faire rouler une pierre ! » Cependant il n'aurait pas voulu entrer à leur service au prix d'une bassesse ou d'un avis qui répugnât à sa conscience et à son patriotisme. Nous allons en juger par le trait suivant. Laurent, qui, avec le titre de capitaine général, avait exercé dans Florence le souverain pouvoir, venait de mourir. Cédant aux instances de Vettori, placé près de lui par sa famille en qualité d'ambassadeur, Léon X, chef de la maison de Médicis, consulta Machiavel sur la forme de gouvernement qui conviendrait aux

Florentins. L'occasion était belle pour relever sa fortune en flattant l'ambition du souverain Pontife ; mais l'ancien secrétaire des Dix se prononça hardiment pour la constitution républicaine, sauf les modifications exigées par le temps, et qu'il a soin d'indiquer dans son *Discours sur la réforme de la constitution de Florence ;* car c'est pour cette circonstance que ce remarquable écrit a été rédigé. Il ne craint pas de dire que ses compatriotes, accoutumés aux formes de la liberté, aimeront toujours mieux un magistrat qu'un maître, et il termine par ces nobles paroles : « Les plus grands honneurs auxquels les hommes puissent aspirer sont ceux qui leur sont volontairement décernés par leur patrie ; et le plus grand bien qu'on puisse faire sur la terre, ce sont les services rendus à la patrie. » Le pape ne tint pas compte du conseil de Machiavel ; mais il conçut une grande estime pour sa personne, et le recommanda à sa famile. Grâce à cette intercession, Machiavel rentra dans les affaires, en 1521, avec un emploi à peu près semblable à celui qu'il avait déjà exercé. Il fut chargé de différentes missions, de négociations diplomatiques, et, pendant qu'il cherchait à sauver sa patrie de l'invasion étrangère qui la menaçait, il mourut le 22 juin 1527, à l'âge de cinquante-huit ans, laissant cinq enfants dans la pauvreté.

Il serait difficile de reconnaître dans cette vie le

personnage qu'on a l'habitude de se représenter sous le nom de Machiavel. Ce n'est pas un ambitieux vulgaire qui n'adore que la fortune, un lâche qui livre son honneur pour racheter sa tête, ou une âme vénale qui fait taire sa conscience devant son intérêt; mais, comme le dit l'auteur du *Contrat social* [1], c'est un honnête homme et un bon citoyen. Considéré sous un autre point de vue, celui des facultés de l'esprit, il nous apparaît tout à la fois comme un penseur et un homme d'action, qui, joignant sa propre expérience à celle de l'histoire, cherche à s'éclairer sur les vrais intérêts des peuples. C'est cette même physionomie qui est restée empreinte dans ses écrits. Le malheur de Machiavel, c'est de n'être guère connu que par *le Prince*. A peine parle-t-on quelquefois de ses *Discours sur Tite-Live*. Cependant, sans le dernier de ces ouvrages, il est absolument impossible de comprendre le premier, et de porter sur l'écrivain italien un jugement équitable. Je dirai plus: des deux livres dont nous parlons, les *Discours sur Tite-Live* sont de beaucoup le plus important: car c'est là que Machiavel nous dit toute sa pensée; c'est là qu'il expose les principes même de sa philosophie politique, dont le traité du *Prince* n'est qu'une application circonscrite. En les lisant tous deux avec un

[1] *Contrat social*, liv. III, ch. VI.

esprit impartial et réfléchi, on acquiert bientôt la conviction que l'auteur n'a eu l'intention de flatter personne, ni les peuples, ni les rois; mais que, libre de toute idée préconçue, de toute théorie arrêtée d'avance, son vigoureux génie a essayé de tracer, d'après l'histoire, les lois du despotisme comme celles de la liberté, et, par-dessus tout, les conditions de la nationalité.

Logicien impassible du fait, il vous prescrit ce que vous avez à faire et vous prévient de ce qui arrivera, selon le parti que vous désirez prendre. Êtes-vous pour la liberté? voici à quel prix vous l'obtiendrez; voici par quelles lois, par quelles institutions vous la pourrez conserver, et par quelles fautes vous la pourrez perdre : lisez les *Discours sur Tite-Live*. Êtes-vous pour le despotisme? voici également dans quels États, dans quels temps, chez quels peuples, à la faveur de quelles circonstances vous pourrez le fonder, par quels moyens terribles vous serez obligé de le défendre contre la haine que vous inspirerez et l'amour naturel de la liberté, par quels événements et quelles surprises il échappera de vos mains : lisez le *Traité des Principautés*. Machiavel vous offre l'analyse de l'un et l'autre ordre de choses, des passions, des intérêts qui s'y développent, des mouvements les plus secrets de l'âme des sociétés, et des mobiles les plus ordinaires qui font agir les hommes dans le commandement

comme dans l'obéissance. En un mot, c'est le la Bruyère de la politique; je ne dirai pas le la Rochefoucauld, dans la crainte d'être injuste; et ce talent d'observateur plein de finesse, il le réunit à la logique de Hobbes, et bien souvent à la sagacité étendue, aux larges perspectives de Montesquieu, qui, d'ailleurs, sans s'en vanter, lui a fait plus d'un emprunt. Il y a plus : Machiavel, pour son propre compte, aime la liberté autant qu'une âme comme la sienne peut aimer quelque chose; il la préfère, quand il peut choisir, au pouvoir absolu. Son style, ordinairement si sobre, prend de l'accent et de la couleur, lorsqu'il parle du patriotisme et des vertus héroïques des républiques anciennes. Au contraire, il est plein de tristesse, quand, détournant ses regards de ce grand spectacle, il les ramène sur sa patrie opprimée, divisée, déchirée de mille maux. On en jugera par ces lignes placées au début du deuxième livre des *Discours :*

« Je ne sais pas si je ne mériterai pas d'être mis au nombre de ceux qui se trompent en élevant extrêmement dans ces Discours les temps des anciens Romains, et en censurant ceux où nous vivons. Et véritablement, si la vertu qui régnait alors et le vice qui domine aujourd'hui n'étaient pas plus manifestes que le jour, je serais plus juste dans mes expressions, craignant de tomber dans l'erreur que je reproche aux autres (celle de vanter le passé aux

dépens du présent). Mais la chose est si évidente pour tous les yeux, que je n'hésiterai pas à dire hardiment ce que je pense de ces temps-là et de ces temps-ci, afin d'exciter dans l'âme des jeunes hommes qui liront mes écrits le désir d'imiter les uns et de fuir l'exemple des autres, toutes les fois que le hasard leur en fournira l'occasion. C'est le devoir d'un honnête homme qui, par le malheur des temps et de la fortune, ne peut pas faire lui-même le bien, d'en donner aux autres des leçons. Peut-être que, parmi ceux qu'il aura instruits, il s'en trouvera un plus favorisé du ciel, qui parviendra à l'accomplir. »

A mesure qu'il avance dans ce triste parallèle, sa douleur augmente, et bientôt le ton grave et mesuré du philosophe, de l'historien, fait place à la colère du citoyen, du patriote italien humilié et blessé. « Quiconque, dit-il, est né en Italie et en Grèce, et qui n'est pas devenu un ultramontain en Italie[1] et un Turc en Grèce, celui-là a raison de blâmer le temps présent et de faire l'éloge du passé. Les siècles passés leur offrent des sujets d'admiration, et celui où ils vivent ne leur présente rien qui les dédommage de leur extrême misère et de l'infamie d'une époque où ils ne voient ni religion, ni

[1] Un ultramontain, en Italie, est un partisan de l'étranger, soit de la domination allemande, soit de la domination française, qui se disputaient alors la Péninsule.

lois, ni discipline militaire, et où règnent les vices de toute espèce; et ces vices sont d'autant plus exécrables qu'ils se montrent dans ceux qui siégent dans les tribunaux, qui occupent les places, qui ont l'autorité en main et qui veulent être adorés. »

Ici, du moins, Machiavel fait allusion à ce qui le touche de près, peut-être même à ses disgrâces personnelles, et l'on sait quelle terrible épreuve nos passions et nos intérêts sont pour nos opinions; mais des paroles plus inattendues sous sa plume, ce sont celles qu'il écrit au sujet de César. L'auteur du *Prince*, le champion décrié de la tyrannie, l'apologiste de César Borgia, juge le dictateur romain avec une sévérité qui ne sera certainement pas approuvée par la critique historique de notre temps.

En voilà assez pour montrer qu'en dehors d'un petit cercle d'hommes instruits, Machiavel est encore mal connu aujourd'hui, et que ceux qui parlent de lui avec le plus de sévérité le condamnent sur parole. Je vais essayer maintenant de donner une idée de ses deux principaux ouvrages, en y joignant les explications qu'ils peuvent emprunter à tous les autres, principalement à ses opuscules politiques. Je commencerai par les *Discours sur Tite-Live*, quoique l'ordre chronologique leur assigne la seconde place; car c'est là, comme je l'ai déjà dit, que la pensée de Machiavel nous apparaît tout entière, et que nous découvrons, par anticipa-

tion, le sens véritable, la raison philosophique du triste livre sur les principautés.

Les *Discours sur Tite-Live* sont une composition très-irrégulière dans la forme, comme il est facile de le supposer d'après le sujet lui-même. Les trois livres entre lesquels ils se partagent, et dont le premier devait traiter de la politique intérieure; le second, de la politique extérieure; le troisième, des changements ou des révolutions qui atteignent les États, sont loin de se renfermer dans leurs limites respectives; ils empiètent constamment les uns sur les autres, et l'on ne voit pas pourquoi il y en a trois plutôt que six, trois plutôt que deux. L'auteur n'est pas plus fidèle au titre général de son livre; car l'histoire du peuple romain n'est pour lui qu'un terme de comparaison, auquel il ramène avec plus ou moins d'à-propos l'histoire de tous les autres peuples, soit anciens, soit modernes. Il se rend compte de leurs gouvernements, de leurs lois, de leurs institutions civiles et militaires avec non moins d'intérêt que de celles du peuple roi. Mais, au milieu de cet assemblage désordonné des faits les plus divers, on découvre une suite d'idées parfaitement liées entre elles, une doctrine très-arrêtée et non moins claire, qu'un esprit maître de lui-même, accoutumé à observer de grandes choses, a su traduire dans un langage digne de lui. Voici les principaux éléments de cette doctrine, que les philosophes eux-

mêmes, que les historiens particuliers et les apologistes de Machiavel n'ont pas assez cherché à comprendre dans leur unité [1].

Quand on observe les hommes, non individuellement, mais en société; quand on considère les États qui ont existé sous tant de formes différentes, on trouve que le seul mobile qui les fait agir, que le seul principe qui les dirige dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, c'est l'intérêt : les princes, en gouvernant leurs sujets; les peuples, en se gouvernant eux-mêmes ou en étendant leur domination sur des peuples étrangers, ne font que ce qui leur est utile ou ce que la nécessité leur commande.

La connaissance approfondie de l'intérêt des États suivant les circonstances où ils sont placés, suivan leurs mœurs et leurs relations extérieures, suivant la forme de gouvernement qu'ils ont choisie ou qui leur est imposée, voilà ce qu'on appelle la politique : véritable science, dont les règles, quand on les sait, conduisent au succès et à la puissance; dont l'ignorance et le mépris produisent la faiblesse et la ruine;

[1] Je citerai particulièrement le livre de M. F. Artaud, intitulé *Machiavel, son génie et ses erreurs*, 2 vol. in-8, Paris, 1833. Dans ce savant écrit, trop savant peut-être, puisqu'une grande partie de l'érudition qu'il renferme est étrangère au sujet, il serait impossible de trouver le lien qui rattache ensemble deux idées, et, à plus forte raison, deux ouvrages de Machiavel.

car les peuples, comme les individus, sont les maîtres de leurs destinées; le hasard ou, comme l'appelaient les anciens, la Fortune, a peu d'influence sur les choses humaines.

La politique est donc indépendante des lois de la morale; elle n'a pas à s'inquiéter, à moins que cela ne serve à ses fins, des idées absolues de justice, d'humanité, de droit et de devoir. La morale a sa place dans la vie privée, dans les relations d'homme à homme et dans le cercle de la famille; elle n'a rien à faire, ou ne doit occuper qu'un rang subalterne dans la vie politique. La morale nous montre les hommes tels qu'ils devraient être; la politique les prend tels qu'ils sont, et est obligée de les traiter en conséquence.

Ce principe, c'est Machivavel tout entier, c'est le fond commun de toutes ses idées, c'est la source de toutes ses maximes à l'usage des républiques comme à l'usage des monarchies, et il les répètedans ses écrits, sous les formes les plus variées : « Un esprit sage, dit-il dans ses *Discours*[1], ne condamnera point un homme supérieur d'avoir usé d'un moyen qui sort *des règles ordinaires,* pour l'important objet de régler une monarchie ou de fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est qu'au moment où le fait l'accuse, le résultat puisse

[1] L. I, ch. IX.

l'excuser : si le résultat est bon, le fait est absous... Ce n'est pas la violence qui répare, mais la violence qui détruit qu'il faut condamner. » Voici la même pensée, exprimée d'une manière à la fois plus générale et moins dure, dans le traité du *Prince*[1] : « Plusieurs se sont figuré des républiques et des principautés qui n'ont jamais été et qui ne seront jamais. Mais il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui se devrait faire, cherche à se perdre plutôt qu'à se conserver ; et, par conséquent, il faut qu'un homme qui veut faire profession d'être tout à fait bon, parmi tant d'autres qui ne le sont pas, périsse tôt ou tard. » Si l'on songe au titre de l'ouvrage dont cette maxime est tirée, on comprendra qu'il ne s'agit point ici d'un excès de bonté contre lequel il faut se mettre en garde dans la société des méchants, mais des règles les plus vulgaires de l'honnête et du juste.

En esprit intrépide, qui ne recule pas devant les conséquences d'un principe, Machiavel ne s'arrête pas là. Il vient de subordonner la morale à la politique, il va en faire autant pour la religion : car il n'y a pas de morale sans religion dans la conscience des peuples, et si, après avoir asservi l'une, il

[1] Ch. xv.

laissait l'autre indépendante, son entreprise serait vaine. Il veut donc que la religion soit un instrument de règne, qu'on l'entoure d'honneurs et de respects, *même si on la croit fausse* [1], pourvu qu'elle donne plus de force aux lois civiles. Or, pour cela, il faut qu'elle soit dans la main du législateur ou de l'homme d'État, comme chez les patriciens romains, qui ont toujours fait servir les institutions religieuses à leurs desseins politiques. Cela revient à dire que l'État doit être souverain dans le domaine de la conscience, comme dans celui des faits : point de pouvoir spirituel qui ne relève et ne fasse partie du pouvoir temporel. « Un pays ne peut être véritablement uni et prospère que lorsqu'il obéit tout entier à un seul gouvernement, soit monarchie ou république [2]. » C'est la doctrine même de Hobbes, appuyée sur un exemple qui a fourni à Montesquieu le sujet de sa dissertation sur la *Politique des Romains dans la religion.* Ce culte de la toute-puissance de l'État, renouvelé de l'antiquité païenne, doit être regardé comme l'unique source de la haine que Machiavel exprime à plusieurs reprises pour la papauté, et des termes amers dans lesquels il lui reproche d'être le plus grand obstacle à l'unité et à l'indé-

[1] *Discours*, liv. I, ch. XII.
[2] *Ib.*, liv. I, ch. XII.

pendance de l'Italie. C'est par là seulement, par le côté politique et national, et non par ses convictions religieuses, que Machiavel touche de près à la Réformation, dont il a prédit avec une précision étonnante, l'avénement prochain. Savonarole, qu'il loue beaucoup, aurait été son homme et lui aurait tenu lieu de Luther, s'il avait eu pour lui le succès, comme il a eu l'enthousiasme et le courage.

Mais si la politique, indépendante à la fois de la morale et de la religion, et même supérieure à toutes deux, est une science qui peut s'apprendre et s'enseigner, où donc prend-elle ses règles? Quels sont ses principes? Car, si elle n'en avait pas, c'est en vain qu'elle prétendrait au rang d'une science; elle ne serait que la ruse ou la force, ou l'une ou l'autre ensemble. Or, peut-on ériger en principe une chose aussi mobile et aussi variable que l'intérêt, une chose que nous voyons changer suivant les temps, les lieux, les positions et les hommes? Oui, nous répond Machiavel, l'intérêt a ses règles qu'il porte avec lui. Sans être absolu comme le devoir, il est soumis à des lois et à des conditions générales qui naissent de notre propre nature et de celle des choses. La nature humaine, en effet, ne change pas; elle conserve toujours les mêmes passions, les mêmes besoins, les mêmes moyens de les satisfaire, qui produisent les mêmes résultats,

la même somme de biens et de maux. Qu'on le remarque bien : ce ne sont pas seulement les facultés de la nature humaine que Machiavel considère comme identiques, mais aussi les actes qui en dé pendent, les effets qu'elles peuvent produire. En sorte que les révolutions consistent uniquement à déplacer la puissance ; que les bonnes et mauvaises institutions peuvent changer de théâtre ; mais les unes ne deviennent pas meilleures, les autres ne deviennent pas pires, et le monde, en définitive, c'est-à-dire le genre humain, n'avance ni ne recule [1]. Nous voilà bien loin des deux idées opposées qui divisent aujourd'hui les historiens et les philosophes : l'idée d'un progrès continu et celle d'une décadence non moins persévérante, à partir du XIIIe siècle. Pour Machiavel, il n'y a ni progrès ni décadence, mais changement de place.

La conséquence directe de cette doctrine, véritable ébauche d'une philosophie de l'histoire, c'est

[1] Voici les propres paroles de Machiavel : « En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde se soutient dans le même état où il a été depuis longtemps, qu'il a toujours même quantité de bien, même quantité de mal ; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées. D'après ce que nous connaissons des vieux empires, on les voit tous s'altérer tour à tour par le changement qu'ils éprouvent dans leurs mœurs. Mais le monde était toujours le même, avec cette seule différence, que les grandes qualités, les grandes vertus, placées d'abord en Asie, se transportent en Médie, pour passer ensuite en Perse, et de là en Italie et à Rome. *Discours*, liv. II, avant-propos.

que, pour régler le présent et préparer l'avenir, il faut demander conseil au passé ; c'est que la politique est une science expérimentale, qui doit puiser toutes ses leçons dans l'histoire. Les faits et leurs conséquences nécessaires, non le droit; le jeu des passions et des intérêts, non les principes éternels du bien et du juste : voilà son point d'appui. C'est ainsi qu'elle apprend à varier sa conduite suivant les circonstances et les hommes, et à proportionner ses desseins à ses moyens. Cependant, même sans le respect des lois de la conscience, cette méthode expérimentale, si féconde dans l'*Esprit des lois*, aurait pu sauver Machiavel de bien des excès ; mais il ne paraît pas en comprendre la portée. Au lieu d'observer avec impartialité tous les peuples, tous les temps, tous les genres d'institutions, et de tenir compte de leurs différences, aussi bien que de leurs ressemblances, il s'attache avec passion à l'antiquité, il se laisse dominer par l'esprit de son siècle, et entreprend, pour la politique, une restauration semblable à celle qu'il voyait s'accomplir dans la philosophie, dans les lettres et dans les arts. Dans l'antiquité elle-même, il choisit de préférence le peuple romain, parce qu'il trouve en lui, plus particulièrement, le génie du gouvernement et des affaires ; comme chez les Grecs, celui de la poésie et des sciences.

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Ces premières erreurs nous expliquent toutes les autres. De ces principes, qu'on peut appeler la philosophie de Machiavel, nous allons voir découler toute sa politique.

Il n'y a que deux formes de gouvernement qui répondent, selon Machiavel, au but que la politique se propose ou à l'intérêt bien entendu des États : l'une, c'est la république, et l'autre, qu'il désigne sous le nom de *principauté,* c'est la monarchie absolue. La première convient aux peuples qui, par leur patriotisme et leur courage, leurs lumières et leurs vertus, se sont rendus dignes de la liberté et ont acquis la faculté de se gouverner eux-mêmes; la seconde aux nations corrompues, divisées ou barbares, chez qui l'esprit public s'est perdu ou n'existe pas encore, qui mettent l'égoïsme personnel ou l'intérêt de caste au-dessus de l'amour du pays.

Les préférences de Machiavel, comme je l'ai déjà dit, et comme ses idées sur l'histoire doivent le faire pressentir, sont pour la république; c'est-à-dire que ce gouvernement, s'il avait à choisir, est celui sous lequel il aimerait le mieux vivre; celui qu'il trouve le plus conforme à la logique de l'intérêt, qui est de confier la chose commune à la garde de tous; celui que l'histoire de l'antiquité lui montre le plus brillant : car quelle monarchie, à la même époque, a égalé la gloire, la puissance,

le bien-être, et même la durée des républiques d'Athènes, de Sparte et surtout de Rome? Mais cela ne l'empêche pas d'aimer la principauté et de la vouloir avec énergie, de la défendre de ses conseils dans les États qui ne supporteraient pas les institutions républicaines. « Dans les pays, dit-il[1], où la corruption est si forte que les lois ne peuvent l'arrêter, il faut établir une force majeure, c'est-à-dire un roi qui appesantisse une main de fer et qui déploie un pouvoir absolu pour mettre un frein à l'ambition d'une noblesse corrompue. » Le même remède doit être employé contre l'insubordination et les excès de la multitude.

Entre ces deux extrêmes, le gouvernement de tous ou celui d'un seul, la république ou la monarchie absolue, Machiavel ne reconnaît aucun terme moyen. Il repousse, comme impuissants et fragiles, tous les États intermédiaires ou les gouvernements mixtes, sans doute, parce qu'il ne les connaissait pas, ou qu'il n'en avait vu que des essais informes. « Il n'est, dit-il, qu'un moyen de destruction pour la monarchie comme pour la république : pour l'une, c'est de descendre vers la république; pour l'autre, c'est de monter vers la monarchie. Mais il y a un double danger pour tous les gouvernements intermédiaires : ils peuvent descendre vers la répu-

[1] *Discours*, liv. II, chap. LV.

blique et monter vers la monarchie, et de là naissent toutes les révolutions auxquelles ils sont exposés. » Il cite pour exemple la ville de Florence[1], dont le gouvernement, selon lui, n'a jamais eu un caractère décidé, soit républicain, soit monarchique, mais a toujours été comme suspendu entre les deux.

On comprend quelle terrible conséquence doit sortir de cette alternative, quand on met l'ordre politique au-dessus de l'ordre moral, et la raison d'État au-dessus de l'humanité. Cette conséquence, que Machiavel ne cherche pas à dissimuler, c'est que, dans une principauté, il faut se débarrasser par toutes les voies possibles des amis de la république, et dans une république, des amis de la principauté; c'est que tout est permis pour assurer l'un ou l'autre ordre de choses contre ceux qui pourraient faire-renaître, même indirectement, l'ordre opposé : double tyrannie mise en pratique par Tibère et par la Montagne, et que nous verrons enseignée, avec un égal fanatisme, par Hobbes et par J.-J. Rousseau. Toutefois Machiavel, en regardant comme légitimes les moyens de rigueur et en les proposant pour certains cas extrêmes, est loin de les considérer comme efficaces. Son bon sens, éclairé par l'expérience, le met à l'abri des

[1] *Discours sur la réforme de la constitution de Florence.*

exagérations. Il pense que ce sont les mœurs, non les lois et les institutions, qui font la puissance des États. Aussi les institutions libres, chez un peuple corrompu et servile, ne lui semblent propres qu'à accroître la corruption [1], et le pouvoir absolu, dans un pays où a longtemps régné la liberté, où l'esprit de liberté est encore vivant, ne lui paraît pas facile à établir, et surtout à acclimater. « Il suffit, ajoute-t-il, que cette entreprise soit difficile pour être par cela même barbare et indigne de tout homme humain et généreux [2]. »

Chacun des deux États dont on vient de parler apporte avec lui ses lois, ses institutions, ses procédés de gouvernement, qui sortent de sa nature même; chacun d'eux est soumis à des conditions qu'on est forcé d'accepter, si l'on accepte le régime qui en dépend. C'est exactement ce que dit Montesquieu de tous les États en général, et de l'ordre civil aussi bien que de l'ordre politique.

La première condition d'une république, c'est qu'elle soit véritablement le gouvernement de tous,

[1] On voit la même pensée exprimée sous une forme plus vive dans le Ve chant de son poëme satirique de *l'Ane d'or*. « Elle sera toujours remplie de ronces et d'herbes sauvages, elle changera de maître de l'hiver à l'été, jusqu'à ce qu'elle succombe enfin, cette ville qui a de bonnes lois, mais des mœurs corrompues. »

[2] *Discours sur la réforme de la constitution de Florence.*

au profit de tous; qu'elle ne paraisse pas instituée à l'avantage d'une classe et au préjudice d'une autre. Or, toute société se compose de deux classes principales de citoyens : ceux qui n'ont rien et qui sont dévorés par l'ambition d'acquérir; ceux qui sont déjà en possession, ou de la fortune, ou de la puissance, et qui songent à la conserver, et, sous prétexte de la conserver, s'efforcent de l'agrandir.

Ces deux classes, dont la distinction est reconnue partout sous le nom de peuple et d'aristocratie, doivent être associées de telle sorte dans l'administration de la chose commune, que l'une ne puisse rien sans l'autre, que leurs ambitions opposées se surveillent et se contiennent réciproquement; car si l'aristocratie l'emporte, elle deviendra bientôt, par la force des choses, une oligarchie, c'est-à-dire une tyrannie héréditaire, qui a tous les inconvénients de la monarchie absolue sans en avoir les avantages. Si le peuple est le plus fort, ou du moins cette partie du peuple qui a tout à acquérir et rien à conserver, il n'y a plus de frein ni de stabilité nulle part, c'est le règne de la licence et de l'anarchie. Dans l'un et l'autre cas, on déchaîne les révolutions, et l'existence même de l'État est mise en péril. Si l'on voulait traduire la pensée de Machiavel dans le langage politique de nos jours, on pourrait dire qu'il a voulu réaliser dans la répu-

blique même l'équilibre des intérêts et des pouvoirs.

De cette condition générale de l'existence des républiques, naissent toutes les institutions qui leur appartiennent : le sénat pour l'aristocratie, les comices et les tribuns pour le peuple, un pouvoir temporaire pour satisfaire les défiances des deux partis, une dictature légale dans les circonstances critiques où les partis doivent se taire devant le danger de la patrie ; en un mot, tout le mécanisme de la république romaine. Et pourquoi de la république romaine plutôt que de celle d'Athènes ou de Sparte ? Parce que, dans la première de ces deux villes, c'était le peuple qui avait le pouvoir ; dans la seconde c'était l'aristocratie ; tandis qu'à Rome, ce modèle de puissance aussi bien que de liberté, les deux classes se balançaient l'une l'autre. Si l'on objecte à Machiavel que cette organisation savante, dans laquelle il fait vivre ensemble non-seulement l'aristocratie et le peuple, mais la royauté même représentée par l'autorité consulaire, n'a pas empêché le peuple romain d'être agité et troublé, pendant toute la durée de son existence, par les dissensions intérieures, il vous répondra que le gouvernement ne peut être maintenu qu'à ce prix. « Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, qu'on puisse maintenir une république où l'on ne laisse pas un libre jeu à toutes les passions populaires, dont la répression inconsidérée amène la ruine inévitable de cette es-

pèce de gouvernement[1]. — Une république ne peut renoncer à toute agitation qu'en renonçant à toute grandeur, à tout accroissement extérieur. Rien n'est plus propre à assurer la durée d'une république, que de donner aux passions qui l'agitent une issue régulière et légale[2]. »

Mais on s'aperçoit bien vite que Machiavel va au delà du but qu'il propose : tandis que sa raison veut tenir la balance égale entre les deux classes de la société, ses instincts secrets, peut-être ses habitudes et son éducation, la font pencher pour la démocratie. Lorsqu'on voit, en effet, avec quelle chaleur il défend le peuple contre les reproches dont il est l'objet, on ne peut douter que son cœur ne soit avec lui. Il fait d'abord cette remarque, qu'il n'est pas étonnant qu'on ait mauvaise opinion du peuple, « puisque tout le monde a la liberté d'en dire ouvertement le plus grand mal, même quand il est au faîte du pouvoir ; au lieu que c'est en tremblant et avec la plus grande circonspection qu'on parle mal d'un prince[3]. » Puis, examinant un à un les différents vices qu'on impute à la multitude, il n'y trouve qu'exagération ou calomnie. On dit que le peuples est ignorant : oui, sans doute, quand il faut décider une question générale ; mais s'agit-il de

[1] *Discours sur la réforme de la constitution de Florence.*
[2] *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. v.
[3] *Ubi suprà*, chap. XLVII.

prononcer sur un fait particulier, ou de choisir les dépositaires de la puissance publique? alors il est presque infaillible et donne raison à l'adage : *Vox populi, vox Dei*[1]. On l'accuse d'inconstance parce qu'il change de sentiment en changeant de fortune, humble lorsqu'il obéit, superbe quand il commande : *Hæc natura multitudinis est; aut humiliter servit, aut superbe dominatur*. Mais cette faiblesse est inhérente à la nature humaine; les individus comme les peuples règlent leur conduite sur les événements, et s'abandonnent à leurs passions quand ils ne rencontrent pas de frein. Enfin on lui reproche d'être ingrat, envieux; mais ce que vous appelez ingratitude, ce n'est que l'amour de sa liberté; ce que vous nommez envie, c'est la barrière qu'il oppose à l'ambition et à la puissance des grands. Si le peuple athénien n'avait pas exilé quelquefois ses grands citoyens, il aurait trouvé parmi eux plus d'un Pisistrate. Si les plébéiens de Rome, par la voix de leurs tribuns, n'avaient pas demandé avec opiniâtreté le partage des terres, les patriciens, qui tenaient moins à leurs priviléges qu'à leurs richesses, ne lui auraient pas abandonné

[1] On sait que Montesquieu est du même avis. « Le peuple est admirable, dit-il, pour choisir ceux à qui il doit confier une partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer et par des faits qui tombent sous le sens. » *Esprit des lois*, liv. II, chap. II.

une partie des magistratures, c'est-à-dire du pouvoir. Ainsi Machiavel ne répugne pas à l'ostracisme et à la loi agraire. A l'exemple d'Aristote, il voit dans le premier une garantie de la liberté, et dans la seconde un moyen de tenir en respect l'aristocratie. Il est vrai que, dans sa pensée, ils ne sont l'un et l'autre que des machines de guerre, non des instruments de gouvernement; mais la multitude une fois pourvue de telles armes, comment la république ne descendrait-elle pas la pente de la démocratie?

Telles sont les idées de Machiavel sur les fondements et l'organisation de la république. Si l'on veut savoir maintenant de quelles conditions il fait dépendre la monarchie, il faut quitter les *Discours sur Tite-Live* et ouvrir le *Livre du Prince*.

Si quelqu'un demandait quel est l'auteur de ces belles maximes : « Un prince sage doit se conduire de telle sorte que, dans quelque temps et de quelque manière que l'État ait besoin des citoyens, ceux-ci soient disposés à le servir avec zèle et fidélité. — Il est d'une absolue nécessité qu'un prince possède l'amitié de son peuple, et s'il ne l'a pas, toute ressource lui manque dans l'adversité. — Il n'y a pas de meilleure forteresse que l'affection du peuple. — Les hommes s'attachent autant par le bien qu'ils font que par celui qu'ils reçoivent, » On ne manquerait pas d'attribuer les trois premières à un Turgot, à un Malesherbes, ou à quelque autre

homme d'État animé par le même esprit. Pour la quatrième, on chercherait le nom de quelque moraliste bienveillant, qui a vu l'humanité sous son beau jour et que le cœur n'inspirait pas moins que la raison ; celui de Vauvenargues, peut-être. Eh bien, l'on se tromperait beaucoup : ces maximes appartiennent à Machiavel ; elles sont tirées du *Prince*. C'est assez pour montrer qu'il ne faut pas juger cet ouvrage sur sa réputation ou sur les analyses très-partiales qui en ont été faites ; c'est assez pour mettre en lumière ce qu'il y a de légèreté et de vaine déclamation dans ces paroles du grand Frédéric : « Machiavel représente l'univers comme un enfer et tous les hommes comme des démons. On dirait que ce politique a voulu calomnier tout le genre humain par une haine particulière et qu'il a pris à tâche d'anéantir les vertus pour tous les habitants de ce continent, ses semblables[1]. » Il ne faut pas prendre plus au sérieux l'indignation de Voltaire, lorsque, pour l'enivrer de lui-même et entrer dans son rôle, il écrit à son royal correspondant : « C'était aux Borgia père et fils et à tous les petits princes qui avaient besoin de crimes pour s'élever, à étudier cette politique infernale... Cet art, que l'on doit mettre à côté de celui des Locustes et des Brinvilliers, a pu donner à quelques tyrans une puis-

[1] *Anti-Machiavel*, chap. xv.

sance passagère, comme le poison peut procurer un héritage; mais il n'a jamais fait ni de grands hommes ni des hommes heureux, cela est bien certain. »

Une première observation à faire sur le *Prince*, c'est que, composé et publié avant les *Discours*, il a été cependant conçu en même temps que ce dernier ouvrage, et encadré dans un plan où ils sont compris tous les deux : il ne représente donc qu'une des faces de la politique de Machiavel, celle qui regarde la monarchie, et ne contredit en rien ce que nous avons dit de la république. S'il en était autrement, comment l'auteur aurait-il pu dire en commençant : « Je ne parlerai pas ici des républiques, j'en ai traité amplement ailleurs; je ne m'arrêterai qu'à la principauté seule[1]. »

Eh bien, même si on le considère dans la sphère circonscrite qu'il est destiné à régir, même si on le prend comme le Code des États où la division des classes et la corruption des mœurs rendent la liberté impossible, ce traité, malgré les propositions horribles qu'il contient, et que mon intention n'est nullement de dissimuler, est encore bien plus favorable à l'humanité et à la douceur qu'à la cruauté et à la violence, à l'intérêt des peuples qu'à la satisfaction de l'arbitraire, et respire le plus souvent un sentiment démocratique, un amour de la patrie, une foi

[1] *Livre du Prince*, chap. II.

dans la raison et dans la puissance de la volonté, qui ouvre à la politique une ère nouvelle, tout en la rappelant aux plus glorieux exemples de l'antiquité.

On entend souvent dire que Machiavel, dans le *Livre du Prince*, a choisi pour son héros César Borgia; c'est une erreur. Le fils d'Alexandre VI ne lui paraît un modèle à proposer qu'à une seule classe d'hommes d'État, à ceux qui, arrivés par hasard au souverain pouvoir dans un pays déchiré par l'anarchie, disputé et mis au pillage par des ambitions subalternes, ne peuvent rien entreprendre pour consolider leur puissance qui ne tourne au bien commun, et qui, n'ayant point de nom à compromettre, point de puissance sérieuse à ménager, ont en quelque sorte le droit de tout oser. Telle était précisément la situation de Borgia lorsqu'il songea à la conquête de l'Italie et se rendit maître de la Romagne. Et, en effet, quand on oublie les moyens auxquels cet homme a dû sa fortune pour ne considérer que le résultat de son ambition, peut-on regretter qu'il ait substitué sa souveraineté unique aux petites principautés des Vitellozzo Vitelli, des Orsini, des Oliverotto da Fermo, véritables bandits qui, pour me servir des expressions de Machiavel, avaient plutôt dépouillé que gouverné, plutôt divisé que réuni leurs sujets, et dont le dernier, exécrable parricide, n'aurait pas échappé, sous un gouverne-

ment régulier, à la mort des scélérats? La morale, sans doute, n'admet pas une telle justification, et rien ne lui est plus contraire que cette proposition célèbre : « La fin justifie les moyens; » mais nous savons que, pour Machiavel, la morale n'a rien à voir dans les questions politiques, et que le fait doit être jugé par le résultat. Or, le résultat ici lui paraît conforme à ce qu'exigeaient les intérêts de son pays dans la situation désespérée où il se trouvait au commencement du XVIe siècle. Pour une situation différente, il proposera des règles différentes, comme on va s'en assurer, et Borgia est le héros, non du livre tout entier, mais d'un seul chapitre [1].

Le traité du *Prince*, sous le rapport de la composition et du style, est un ouvrage bien plus achevé et plus magistral que les *Discours sur Tite-Live*. On y distingue trois parties où l'on apprend successivement : d'abord comment on acquiert et comment il faut gouverner les différentes sortes de principautés ou d'États monarchiques; ensuite, par quel art ils peuvent être attaqués et défendus; enfin, quelles sont les qualités que les hommes en général, et surtout les princes, doivent s'efforcer d'acquérir, et celles qu'ils doivent négliger.

La nature d'une principauté ou la manière de l'obtenir décide de la façon dont on la doit gouver-

[1] Le chapitre VII, consacré aux principautés acquises par la fortune et les armes d'autrui.

ner. Or, il y a, selon Machiavel, sept espèces de principautés : celles qu'on acquiert par droit de naissance, ou les principautés *héréditaires;* celles qui comprennent, avec des États héréditaires, des États nouveaux, conquis par les armes, c'est-à-dire les principautés *mixtes;* celles qui ont été créées par la puissance du génie; celles qui ont été gagnées par le crime; celles qui ont été acquises par la fortune et par les armes d'autrui; celles où l'on est appelé par la confiance de ses concitoyens, ou les principautés *civiles;* enfin, les principautés *ecclésiastiques.* Cette classification est certainement moins savante que celle qu'Aristote, dans sa politique, nous a laissée des royautés; mais elle a l'avantage, en serrant de plus près l'histoire moderne, de donner lieu à des règles plus pratiques et plus précises.

Il y a peu de chose à dire des principautés héréditaires; car, à moins de circonstances tout à fait imprévues, il suffit de les laisser à leurs traditions, à leurs usages, à leurs habitudes d'obéissance, en corrigeant peu à peu et sans violence ce qui est susceptible d'amélioration. Il faut appliquer la même règle aux États ecclésiastiques, qui se maintiennent par la seule puissance des institutions religieuses, quels que soient les qualités ou les défauts de leurs souverains. « Ces princes seuls, dit Machiavel[1], ont

[1] Chap. XI.

des États, et ils ne les défendent point; ils ont des sujets, et ils ne les gouvernent point. »

Au contraire, pour régner sur des États nouvellement conquis, surtout s'ils sont éloignés des États héréditaires et en diffèrent par la langue, par les mœurs, par les lois, il faut beaucoup d'habileté et de sagesse. Cependant il y a plusieurs moyens d'y asseoir son autorité, dont voici les principaux. Le premier, c'est de faire en sorte que la nouvelle domination ne leur soit pas trop difficile à supporter, qu'elle ne leur impose pas de trop lourds sacrifices, soit du côté de l'argent, soit du côté de l'honneur; qu'elle leur laisse de leurs coutumes et de leur législation tout ce qui n'est pas contraire à la conservation da la conquête. Le second, c'est de remplacer, le plus vite possible, l'occupation militaire par la colonisation; car celle-là pèse également sur les vainqueurs et sur les vaincus; elle est odieuse à tout le monde et ne profite à personne; celle-ci. au contraire, ne nuit à personne et profite à tout le monde. Il faudrait citer tout entier le passage où Machiavel développe cette idée, e que l'on dirait écrit d'hier, en vue de nos possessions africaines. Enfin, un troisième moyen de s'assurer une conquête éloignée, c'est de protéger les princes voisins les plus faibles, d'affaiblir les plus forts, et d'empêcher qu'un étranger aussi puissant que nous ne parvienne à s'y établir. Telle

a été en tout temps la politique des Romains; mais les Français, après avoir conquis, sous Charles VIII, une partie de l'Italie, ont fait tout le contraire. Au lieu de protéger les petits États, comme Gênes, Florence, Ferrare, Mantoue, etc., ils se sont mis du côté des Vénitiens et d'Alexandre VI. De plus, ils se sont donné des rivaux en Italie, en appelant les Espagnols à partager avec eux la conquête de Naples : aussi ont-ils perdu tous les fruits de leurs victoires. Machiavel remarque qu'en général les Français sont plus hommes de guerre qu'hommes d'État; ils s'entendent mieux à conquérir qu'à conserver.

Passant des conquérants aux princes législateurs, Machiavel ne leur adresse qu'un seul conseil, mais qui répond parfaitement à la trempe de son esprit. Il les engage, même s'ils sont revêtus d'une mission divine et tiennent le rang de prophète, à ne pas se fier à la seule persuasion pour faire durer leur œuvre; mais, une fois les peuples gagnés à leurs institutions par la foi, « il faut, dit-il[1], que les choses soient disposées de manière que, lorsqu'ils ne croient plus, on puisse les faire croire par force. »

Quant à ceux qui s'emparent de la souveraineté par la trahison et par le crime, ceux pour qui les anciens réservaient le nom de tyrans, Machiavel

1 *Le Prince*, chap. VI.

leur prescrit aussi des règles, sinon pour s'élever au pouvoir par ces détestables moyens, du moins pour s'y maintenir. La première de ces règles, c'est que l'usurpation tourne à l'avantage du peuple, comme on l'a déjà dit pour la conquête; car quelle que soit l'origine d'un gouvernement, on l'a bien vite oubliée si ce gouvernement est bon. Or, pour avoir la liberté de faire le bien, il faut que l'usurpateur accomplisse tout d'un coup les forfaits qu'il croit nécessaires pour s'établir. « Les cruautés doivent être commises toutes à la fois, pour que, leur amertume se faisant moins sentir, elles irritent moins. Les bienfaits, au contraire, doivent se succéder lentement, pour qu'ils soient savourés davantage[1]. — Enfin, il faut éviter les demi-mesures, les moyens termes dans la bonté ou dans la rigueur. — Il faut remarquer que les hommes doivent être ou caressés ou écrasés; ils se vengent des injures légères; ils ne le peuvent quand elles sont trop grandes : d'où il suit que quand il s'agit d'offenser un homme, il faut le faire de telle manière qu'on ne puisse redouter sa vengeance[2]. » Ces maximes sont horribles sans doute; mais elles le sont moins quand on pense sous quelle restriction Machiavel les prononce. Le crime politique une fois consommé,

[1] *Le Prince*, chap. VIII.
[2] *Ibid.*, chap. III et VIII.

il cherche à en tirer le meilleur parti, et pour l'État et pour le prince; mais il est loin de le conseiller et de l'approuver; au contraire, il le blâme très-expressément. « Il n'y a pas de vertu, dit-il, à massacrer ses concitoyens et à livrer ses amis, à être sans foi, sans pitié, sans religion. Tout cela peut faire arriver à la souveraineté, mais non à la gloire[1]. »

César Borgia n'est pas compris dans la classe de souverains dont on vient de parler, celle des scélérats et des usurpateurs; il forme, à lui seul, en quelque sorte, une catégorie à part. Mais je ne répéterai pas ce que j'ai déjà dit de ce personnage, et je me hâte d'arriver aux principautés civiles, c'est-à-dire à celles qu'on obtient du libre suffrage de ses concitoyens. C'est à cette sorte de monarchie que Machiavel donne évidemment la préférence. Il veut que le gouvernement, quand il ne peut pas être libre, ait au moins la liberté pour origine.

On peut être appelé par ses concitoyens au pouvoir suprême dans deux circonstances bien différentes : ou quand les grands veulent se donner un chef pour résister au peuple, ou quand le peuple veut se donner un défenseur contre l'insolence et la tyrannie des grands. Dans les deux cas, la conduite du prince doit être la même : il doit s'assurer

[1] *Le Prince*, chap. VIII.

des grands, soit en les surveillant quand ils sont hostiles, soit en les honorant quand ils sont soumis, et épouser véritablement les intérêts du peuple. La raison en est qu'on peut moins se passer du second que des premiers. On fait des grands quand on veut; on ne change pas, quand on veut, l'esprit et les mœurs d'un peuple. Cependant il vaut beaucoup mieux, selon Machiavel, dans l'intérêt même du souverain, que le pouvoir lui soit déféré par le peuple. Les termes dans lesquels il exprime et justifie cette opinion, sont trop remarquables pour ne pas mériter d'être cités. « Le prince, élevé par les grands, a plus de peine, dit-il, à se maintenir, que celui qui a dû son élévation au peuple. Le premier, en effet, se trouve entouré d'hommes qui se croient ses égaux, et, qu'en conséquence, il ne peut ni commander, ni manier à son gré; le second, au contraire, se trouve seul à son rang, et il n'a personne autour de lui, ou presque personne, qui ne soit disposé à lui obéir[1]. D'ailleurs, ajoute Machiavel, le peuple n'est point ingrat, si le prince qu'il a choisi est un homme de cœur; il s'attache par les sacrifices mêmes qui lui sont imposés, dans les grandes circonstances où la patrie les réclame. »

Il est impossible de ne pas reconnaître ici, sous une autre forme, les sentiments démocratiques que

[1] *Le Prince,* chap. IX.

nous avons déjà rencontrés dans les *Discours sur Tite-Live*. Et, en effet, soit qu'il parle de la république ou de la monarchie, le but de Machiavel est toujours le même : c'est de substituer la puissance de l'État ou l'unité nationale à ces pouvoirs anarchiques, à ces éléments indépendants et discordants dont la société européenne, et surtout italienne, lui offrait le spectacle. A ce but se rapporte aussi la seconde partie de son ouvrage, c'est-à-dire l'ensemble de ses idées sur l'art militaire : art qui se lie très-étroitement dans son esprit à celui du gouvernement ou à la politique proprement dite. « Pour tout État, dit-il, soit ancien, soit nouveau, soit mixte, les principales bases sont de bonnes lois et de bonnes armes[1]. »

Les idées générales et nouvelles alors, que Machiavel, dans tous ses écrits, et principalement dans ses *Discours sur l'art de la guerre*, exprime sur l'art militaire, peuvent se résumer en deux mots : substituer les armées nationales aux armées mercenaires et auxiliaires; faire plus de cas du courage et de la discipline des troupes et du dévouement des citoyens que de toutes les forteresses du monde. « Les Romains, dit-il, rasaient les forteresses et n'en élevaient pas. » C'est à ce propos qu'il écrit cette maxime que j'ai citée plus haut. « Il n'y a pas de meilleure

[1] *Le Prince*, chap. XII.

forteresse que l'affection du peuple[1]. » La capitale seule lui paraît avoir besoin d'être fortifiée, pour que l'on ait, en cas d'invasion soudaine, le temps de la secourir ou de traiter avec l'ennemi. On a beaucoup parlé, il y a quelques années, on a écrit des articles prétentieux sur le spiritualisme dans la guerre. Il me semble que l'honneur de cette invention, si c'en est une, revient de droit à Machiavel. Il est le premier qui ait enseigné, d'après les anciens, que les forces matérielles ne sont rien pour un État sans les forces morales. On le voit s'élever avec énergie contre cet adage : « L'argent est le nerf de la guerre. » L'argent, selon lui, ne vient qu'après le courage, la discipline et le patriotisme[2].

Après les règles particulières qui conviennent à chaque espèce de souverain, dans la guerre comme dans la paix, selon la nature et l'origine de son autorité, viennent les maximes générales que Machiavel enseigne aux princes, sans aucune distinction de la forme de leur gouvernement; mais, comme on peut s'y attendre, ce cours de morale, à l'usage des maîtres du monde, n'est encore qu'un cours de politique. Entièrement subordonnés à la raison d'État, les vertus et les vices sont considérés comme des qualités relatives qu'il faut estimer ou blâmer,

[1] *Le Prince*, chap. xx. — Comparez avec les *Discours sur Tite-Live*, liv. II, chap. xxiv.
[2] *Discours sur Tite-Live*, liv. II, chap. x.

non pour elles-mêmes, mais pour les effets qu'elles produisent. C'est ainsi qu'il y a une cruauté *bien employée* qui vaut mieux, qui épargne plus de sang que la clémence, quoique en général la clémence soit préférable à la cruauté; c'est ainsi que la bonne foi peut être un danger public et une coupable faiblesse avec des gens qui n'en ont pas. « Un seigneur prudent ne doit pas observer sa foi quand une semblable observance tourne contre lui, et que les raisons qui ont décidé ses promesses sont détruites[1]. » C'est dans cette dernière partie de son livre que Machiavel a réuni ses préceptes les plus dangereux; mais c'est là aussi qu'il nous offre les observations les plus profondes sur le cœur humain. En voici quelques exemples. Examinant lequel des deux vaut mieux pour un prince, de se faire craindre ou de se faire aimer, il pense qu'il faut chercher, quand on le peut, à inspirer à la fois les deux sentiments; mais comme il n'est pas facile de les concilier, il donne la préférence au premier, parce que le sentiment de la reconnaissance passe plus vite et résiste moins à l'intérêt que celui de la crainte, qui n'est que l'intérêt même. Distinguant avec soin la crainte de la haine, il remarque que, s'il est bon de se faire craindre, il faut toujours éviter de se faire haïr, et à plus forte raison de se faire mépriser. Un

[1] *Le Prince*, chap. XVIII.

prince est perdu quand il en est là, et souvent il entraîne dans sa chute la monarchie elle-même. Un sûr moyen d'éviter cet écueil, c'est de ne rien faire qui n'ait au moins l'apparence de l'utilité publique, et qui ne porte un caractère extérieur de générosité ou de justice. Aussi un souverain, quel que soit son titre, doit-il toujours respecter, même en pays conquis, les propriétés de ses sujets et l'honneur de leurs femmes. Est-il obligé de sévir contre des ennemis dangereux? il faut qu'il évite de confisquer leurs biens après avoir proscrit leurs têtes, « car les hommes, dit Machiavel[1] oublient plutôt la mort de leurs pères que la perte de leur patrimoine. »

Machiavel est assez riche de son propre fonds pour n'avoir pas besoin d'emprunter sur le fonds d'autrui. Je dirai donc que c'est à tort qu'on lui attribue la fameuse maxime : *Diviser pour régner.* Au contraire, il la combat avec une grande vivacité dans tous ses ouvrages. C'était la vieille politique italienne, des Florentins aussi bien que les Vénitiens. Mais Machiavel démontre qu'elle tourne au détriment de ceux qui l'emploient; qu'elle n'a jamais été que la ressource de la faiblesse, et qui, si elle offre quelques avantages dans la paix, en temps de guerre elle met à nu l'impuissance de l'État[2].

[1] *Le Prince,* chap. XVII.
[2] *Ibid.,* chap. XX.

En revanche, combien de bons conseils il donne aux souverains, dont on a oublié de lui tenir compte! C'est ainsi qu'il recommande d'honorer plus que les armes, le commerce, l'industrie, les arts et tout ce qui sert à augmenter le bien-être et la richesse des États; de ne refuser à aucune profession véritablement utile les encouragements et les récompenses; d'alimenter, quand ils le peuvent, par des spectacles et des fêtes, cette activité féconde de la paix; de relever par leur présence toutes les assemblées du peuple, toutes les corporations laborieuses, en ajoutant, sans compromettre le prestige de leur rang, l'affabilité à la magnificence. C'est ici que Machiavel se dérobe à l'influence de l'antiquité et se montre un homme tout à fait moderne. Il est vrai que la plupart de ces préceptes étaient déjà mis en pratique par les républiques commerçantes et industrieuses de Pise, de Gênes, de Florence, de Venise; mais il n'en a pas moins le mérite de les avoir traduits en règles générales pour tous les gouvernements.

Il serait curieux de suivre la pensée politique de Machiavel jusque dans ses œuvres littéraires. On reconnaîtrait sa manière de juger les hommes dans ces paroles qui appartiennent à la première scène de *la Mandragore :* « Quand un homme trouve son intérêt à faire une chose, il y a lieu de croire, lorsqu'on le lui fait apercevoir, qu'il agira de bonne

foi. » On trouverait une leçon de gouvernement dans les réflexions de Callimaco, un des principaux personnages de la pièce, sur la nécessité de garder son secret tant qu'il n'y a pas d'intérêt à le révéler. L'ennemi du clergé et de l'Église se révélerait dans le rôle de Fra Timoteo, infâme suborneur couvert du masque de la religion, prédécesseur original de Macette et de Tartufe, le premier organe peut-être de cette maxime fameuse : « La fin justifie les moyens, » et l'apôtre du quiétisme un siècle et demi avant Molinos[1]. On rencontrerait l'auteur des *Discours sur Tite-Live* dans plusieurs passages de l'*Asino d'oro*, et notamment dans le septième chant, consacré tout entier, après la description d'une nuit voluptueuse, à expliquer « les causes des révolutions des affaires humaines. » Mais il nous reste une tâche plus utile à remplir. Après avoir examiné en détail cette originale figure qui, placée sur la limite du xv[e] et du xvi[e] siècle, semble les instruire et les dominer tous deux, il faut que nous essayions de recueillir la dernière impression qu'elle doit nous laisser.

Un fait qui aura paru incontestable, c'est que Machiavel n'est pas au service d'un parti et qu'il n'a voulu flatter aucune passion, pas plus l'envie

Pour convaincre madona Lucrezia qu'elle peut se livrer sans mal faire, dans l'intérêt de la santé de son mari, il lui dit : « C'est la volonté seule qui pèche, non le corps. »

de la multitude que l'arbitraire des grands et des princes. La cause qu'il soutient, c'est celle de l'intérêt public, et tout gouvernement qui s'y attache lui paraît légitime, durable, puissant; tout gouvernement qui l'abandonne lui paraît fondé sur le sable. L'origine du pouvoir n'est rien pour lui; la manière de s'en servir est tout.

Mais qu'est-ce que Machiavel entend par intérêt public? Pas autre chose que l'intérêt de l'État, considéré comme un tout indivisible; pas autre chose que l'intérêt de la nation, et quand les grands s'en séparent pour réclamer des priviléges tyranniques, l'intérêt du peuple. C'est ainsi que Machiavel est toujours le champion de la démocratie, même lorsqu'il défend la toute-puissance des rois, et qu'au moment où il professe les plus odieuses maximes de tyrannie, au moment où toute vertu et toute pitié semblent mortes sous sa plume, on sent en quelque sorte brûler dans son cœur la sainte flamme du patriotisme. Le dernier chapitre du *Prince* est comme une hymne à la résurrection future de l'Italie. C'est un appel éloquent aux armes et au dévouement de Laurent de Médicis pour rendre à ce malheureux pays son antique indépendance, « pour le délivrer du joug humiliant et odieux de l'étranger. » On y voit l'Italie qui gémit et qui sèche dans l'attente d'un libérateur; car ce qui lui manque, ce n'est pas le courage, mais un chef.

Cet amour puissant de la patrie, cette idée féconde de la nationalité et de l'État, que Machiavel avait puisés dans l'antiquité, dans l'histoire des temps héroïques de Rome païenne, il les voyait sous ses yeux étouffés par l'anarchie et sacrifiés à l'intérêt privé; il rencontrait partout l'esprit de caste, l'ambition de famille ou de corporation, le fractionnement de la souveraineté avec celui du territoire, la patrie et l'État, la nationalité nulle part. Comment s'étonner qu'entraîné dans l'excès contraire, il ait donné à l'État une puissance absolue, non-seulement sur les personnes, mais sur les consciences; qu'il n'ait pas voulu admettre une puissance spirituelle distincte de l'État; que, reportant son mécontentement sur le christianisme lui-même, il le considère par moments comme un obstacle à la grandeur et au bon ordre des sociétés? Le christianisme, en effet, élève les regards de l'homme au-dessus de l'horizon de la patrie, il considère le genre humain comme une même famille, il reconnaît des lois que nul législateur humain ne peut changer ou abroger. Une telle institution ne pouvait se concilier dans son esprit avec l'idéal qu'il s'était fait de la société civile, d'après la politique des Romains et des anciens en général.

Mais, en s'attachant avec passion à l'intérêt de l'État, Machiavel ne l'enferme pas, comme Rousseau

et Hobbes, dans une forme particulière de gouvernement. J'ai dit qu'il a tracé la route à ces deux célèbres écrivains, qu'ils étaient chez lui en germe l'un et l'autre. En effet, l'on pourrait citer non-seulement des idées, mais des propositions entières qui semblent avoir passé de ses œuvres dans le *De cive* et le *Contrat social;* mais il les dépasse tous les deux par l'étendue et la calme impartialité de son génie. Admettant à la fois les deux systèmes qu'ils professent, mais pour des situations différentes, il les corrige, et les discipline en quelque sorte l'un par l'autre; il les dérobe à leurs conséquences extrêmes, comme il se dérobe lui-même au fanatisme de ses deux successeurs. Tout en ignorant les gouvernements mixtes, il a tracé d'avance, dans une région supérieure, plus sereine et plus large, le cadre de *l'Esprit des lois.*

Cependant le nom de Machiavel a toujours été et restera probablement toujours un nom malheureux. Il sera, quoi qu'on fasse, difficile de le prononcer sans exciter dans les cœurs honnêtes un mouvement de réprobation. Je dirai plus, même quand on a déchargé Machiavel des accusations injustes qui pèsent sur sa mémoire, même quand on a rendu à ses intentions et à ses idées leur véritable caractère, ce sentiment me paraît mérité. Pourquoi cela? Parce que Machiavel est un homme sans principes; parce qu'il ne croit pas, au moins dans l'ordre politique,

à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste; parce qu'il ne reconnaît à l'homme aucun droit inviolable, aucun devoir absolu; parce qu'il soumet la morale à la politique, et les titres sacrés de l'humanité à la raison d'État. Or, sait-on bien ce que c'est que la raison d'État? Si c'est quelquefois l'intérêt commun, n'est-ce pas le plus souvent l'intérêt d'un homme ou d'un parti, c'est-à-dire la raison du plus fort? En vain direz-vous au plus fort qu'il doit se contenir s'il veut conserver la victoire, que sa fortune est attachée à celle de tous, puisqu'il ne subsiste et ne commande que par eux : la force ne reconnaît pas de règle; l'intérêt même n'en a pas, car il est ce que chacun le fait; il n'y a de règle absolue, il n'y a d'intérêt commun que dans la justice. Machiavel n'est sans doute pas le seul qui ait mis la raison d'État au-dessus de tout; mais il est le premier qui l'ait érigée en système, et il a professé ce système avec une franchise sans limite, avec une audace sans exemple. Voilà pourquoi il est responsable devant la postérité de tout le mal qui a été fait, de toutes les erreurs qu'on a enseignées au nom de sa doctrine.

THOMAS MORUS

Si, par l'effet des réactions et des contrastes, le mysticisme de Savonarole peut nous expliquer, jusqu'à un certain point, la politique réaliste de Machiavel, on ne peut pas dire que Machiavel ait agi de la même façon sur l'auteur de l'*Utopie*, sur Thomas Morus. Machiavel a vu à l'œuvre le prophète florentin; il a assisté à ses prédications; il a pu se convaincre de la vanité de ses efforts; il a pu voir la cause de sa triste fin dans la nature chimérique de son entreprise, et se jeter, par cette raison, dans la voie opposée. Nous ne voyons pas qu'il ait pu exercer lui-même une influence semblable sur le célèbre chancelier d'Angleterre. La première édition connue du *Prince* est celle qui a paru à Rome en 1532, et non, comme le dit Bayle, en 1515.

La première édition de l'*Utopie* a été publiée à Louvain en 1516. Puis nous ne voyons nulle part que Morus, si étroitement lié avec tous les savants de son temps et si curieux de leurs œuvres, ait eu la moindre connaissance des écrits de Machiavel. S'il en était autrement, il n'aurait pas manqué de diriger contre le publiciste italien sa verve satirique, comme il l'a fait pour tous ses contradicteurs. Mais il y a une loi de l'esprit humain, une opposition naturelle des génies et des opinions, qui veut que toute doctrine extrême soit combattue par la doctrine diamétralement contraire, jusqu'à ce que la vérité et la raison, ou tout au moins une modération et une sagesse relatives, les aient écartées l'une et l'autre. C'est ainsi qu'à la même époque, dans la même année peut-être, où Machiavel dédiait à Laurent de Médicis son *Traité des Principautés*, Thomas Morus faisait paraître son plan d'une république idéale, devenu le type de toutes les œuvres de la même espèce, qui lui ont emprunté jusqu'à leur nom.

Par la faute de ses premiers biographes [1], en qui

[1] Les plus anciennes biographies de Thomas Morus, sur lesquelles presque toutes les autres ont été calquées sinon copiées servilement, sont les suivantes :

Guilielmi Roperi vita D. Thomæ Mori, equitis aurati, lingua anglicana contexta, etc., *e codicibus vetustis descripsit ediditque Thom. Hearnius;* in-8, Oxford, 1716. Réimprimé plusieurs fois. Cet ouvrage, qui doit son titre latin à l'éditeur Hearne, a été

l'esprit de parti ou le sentiment filial exalté par le malheur, ont poussé l'admiration jusqu'à un culte irréfléchi, la vie de Thomas Morus, telle qu'on la raconte ordinairement, ressemble plus à une légende qu'à un récit historique. A Dieu ne plaise que je veuille amoindrir son glorieux sacrifice, ou jeter le doute sur les vertus austères, sur les fermes croyan-

écrit en anglais par le gendre de Thomas Morus, le mari de sa fille bien-aimée Marguerite, William Roper.

Dom. Thomæ Mori, Angliæ quondam cancellarii, vita et obitus, auctore Thoma Stapletone. Anglo, sanctæ theologiæ doctore, dans l'ouvrage intitulé *les Trois Thomas* (*tres Thomæ*), c'est-à-dire saint Thomas l'apôtre, saint Thomas Becket et Thomas Morus; in-8, Douai, 1588. Réimprimé en 1599 et 1612.

The Life of sir Thomas More, k[t], *lord high chancellour of England*, etc., *by his great grandson Thomas More*, esq.; in-8, Londres, 1726. Cette biographie, qui a pour auteur l'arrière-petit-fils de Morus, avait paru pour la première fois en 1627, in-4, sans nom de ville ni date.

Thom. Mori vita et exitus, or the history of sir Thom. More, collected out of several authors, by J. H. (*John Hoddesdon*); in-8, Londres, 1652, et in-12, 1662.

De toutes les biographies de Thomas Morus, la plus répandue en Angleterre est celle de Fréd. Warner, *Mémoirs of the Life of sir Thomas More*, placée en tête l'*Utopie;* in-8, Londres, 1758.

Je dois mentionner encore celle que le Rév. T.-F. Dibdin a donnée en tête de son édition de l'*Utopie :* l'*Utopie*, traduite en anglais, l'an 1551, par Ralphe Robinson, avec des notes et une introduction biographique et littéraire; 2 vol. in-8, Londres, 1808.

Parmi les écrits plus récents, et surtout parmi les écrits français dont Thomas Morus a été l'objet, il faut mettre au premier rang le travail très-étendu que M. D. Nisard lui a consacré dans la *Revue des Deux Mondes*, n[os] du 1[er] et du 15 mars et du 1[er] avril 1836, et M. Baudrillart dans ses *Publicistes modernes*, Paris, in-8, 1862.

ces qui l'y ont conduit! Mais il faut voir autre chose en lui que le martyr et le saint : il y a le philosophe novateur, un des ancêtres du communisme, qui, dans une composition restée célèbre, attaque les fondements les plus essentiels, non-seulement de la société telle qu'elle existait alors, mais de tout ordre social appuyé sur le travail et la propriété. Il y a l'homme d'État, le chancelier de Lancastre et d'Angleterre, qui, jusqu'au moment où il s'est vu placé entre l'abjuration et la mort, a servi avec le plus entier dévouement un tyran comme Henri VIII. Il y a le controversiste passionné qui, après avoir dans son *Utopie* devancé Rousseau sur la route du déisme, rivalise d'injures et de fanatiques violences avec Luther, et qui, après avoir réclamé la liberté pour toutes les croyances, au moins celles qui sont compatibles avec l'idée d'une autre vie, se fait gloire d'avoir été, pendant la durée de son pouvoir, l'ennemi le plus acharné des hérétiques. Enfin, à côté de l'humble chrétien qu'on peut voir chaque dimanche, revêtu du surplis, chanter au lutrin dans une église de village, il y a le poëte bel esprit, très-chatouilleux sur ses vers; il y a l'ami et le correspondant d'Érasme, le défenseur ardent du parti des lettrés contre celui des théologiens, le railleur impitoyable de ces champions de la scolastique pour qui l'étude des chefs-d'œuvre de l'antiquité équivaut à la restauration du paganisme.

Comment des caractères non-seulement si différents, mais si opposés, ont-ils pu se rencontrer et subsister ensemble dans le même homme? Ce fait semblera peut-être moins extraordinaire qu'on ne l'imagine, si l'on songe qu'en dehors des romans ou de l'histoire écrite par des romanciers, rien n'est plus rare que ces héros et ces génies tout d'une pièce, dont toute l'existence est remplie par une seule idée ou une seule passion. Plus notre intelligence a d'étendue, plus il y a de fibres sensibles à notre cœur, plus aussi nous sommes frappés et émus ou de la force ou de la beauté relative des aspects multiples de l'humanité et de la nature, sans que rien nous interdise de faire un choix suprême au nom des règles éternelles du bien et du vrai. Maintenant, que l'on considère en particulier l'époque où Morus a vécu. Deux souffles également puissants remuaient la société jusque dans ses profondeurs, et la poussaient en deux sens contraires: l'esprit de liberté, de réflexion, d'examen, d'où est sortie et qui fait vivre la société moderne; l'esprit de résistance, d'autorité, de soumission, qui, après avoir produit l'unité religieuse et la hiérarchie sociale du moyen âge, était seule capable de les protéger contre les entreprises des réformateurs. Thomas Morus n'était pas d'une nature à pouvoir se livrer entièrement à l'un ou à l'autre. Son intelligence ardente, curieuse, difficile, aiguisée jusqu'à

la satire, s'accommodait parfaitement du premier. Le second répondait mieux à la douce sérénité de son âme, à son caractère essentiellement timide, simple et modeste. Il les accueillit donc et les conserva pendant longtemps tous les deux, sans se soucier de les mettre d'accord. A la fin, cependant, c'est l'autorité qui l'emporte. Mais quand il lui a tant sacrifié, il se trouve qu'elle a changé de place, et, devenu lui-même un obstacle à ses desseins, il succombe en invoquant en vain les droits de la conscience et les principes de liberté qu'il a reniés.

Thomas More, dont le nom a été changé par le latin de la renaissance et par un usage de trois siècles en celui de Thomas Morus, naquit à Londres en 1480, dans une rue de la Cité, appelée *Milk-Street*. Il appartient par son origine à cette classe de la société anglaise qui, sous le nom de *Gentry*, tient le milieu entre l'aristocratie et le peuple. Son père, John More, occupait par droit d'hérédité les fonctions de juge au tribunal du banc du roi. C'est au père, non au fils, comme on le croit généralement, qu'appartient ce trait de satire contre les femmes, qui prouve tout au moins qu'il était mécontent de la sienne : « Pour un homme, se marier, c'est mettre la main dans un sac rempli de serpents, où s'est glissée par hasard une anguille. » Plus indulgente et, je le crois sans peine, plus juste, la légende qui s'est emparée de Thomas Morus, même

avant sa naissance, a accordé près de lui une modeste place à sa mère. On raconte que celle-ci, la nuit de ses noces, eut une vision qui lui représenta sur son anneau nuptial, tous les enfants qu'elle devait mettre au monde. L'un d'eux lui offrit une image si éblouissante que ses yeux purent à peine la supporter. C'était le futur chancelier d'Angleterre, la blanche victime que Dieu, dès ce moment, a marquée pour le sacrifice et pour la gloire. Un autre prodige s'est accompli pendant les premiers mois de la vie de Morus. Un jour que sa nourrice, le tenant sur son sein, traversait à cheval une petite rivière, elle s'aperçut que sa monture, faisant fausse route, allait la précipiter daus un gouffre. Tout entière au danger du moment, ou plutôt hors d'elle-même et ne sachant ce qu'elle allait faire, elle lança son précieux fardeau par-dessus une haie, dans un champ voisin. Lorsque, sortie du péril qui la menaçait, elle arriva pleine d'angoisses près de son nourrisson, elle le trouva le sourire sur les lèvres et lui tendant les bras; son corps délicat n'avait pas même été effleuré[1].

Un fait plus certain, c'est la faveur qu'obtint, près du cardinal Morton, Thomas Morus encore enfant, par la précocité de son savoir et de son in-

[1] *The Life of Thom. More,* par son arrière-petit-fils, édition de 1672, p. 6.

telligence. Admis, au sortir de l'école, à faire partie de la maison de ce puissant prélat, alors revêtu de la double dignité d'archevêque de Canterbury et de chancelier d'Angleterre, il y remplissait le même office que J.-J. Rousseau chez le comte de Gouvon : il servait à table. Sous un titre ou sous un autre, la domesticité près des grands était dans ce temps-là, pour le talent sans fortune, le seul moyen de parvenir; et tel qui, aujourd'hui, le prend de bien haut avec notre pauvre siècle et le précédent, aurait probablement porté livrée s'il était né beaucoup plus tôt. Le cardinal Morton ayant vite compris son jeune client, disait souvent en le montrant à ses illustres convives : « Vous voyez cet enfant qui nous sert? Celui d'entre nous qui vivra assez longtemps pour être témoin de ce spectacle, verra un jour en lui un homme extraordinaire. » Il ne se contenta pas de lui prédire sa destinée, il l'aida à la remplir en le plaçant à ses frais au collége de Canterbury, devenu plus tard le collége du Christ, à l'Université d'Oxford. Morus avait dix-huit ans quand il en sortit, et prit rang, dès ce moment, dans la république des lettres par un recueil de poésies latines, les unes traduites du grec, les autres originales. Si froids que nous puissions être aujourd'hui à la lecture de ces petites compositions, épigrammes, satires, épitaphes, où des éclairs de tendresse et quelques accents mélancoliques viennent se mêler aux saillies

d'un esprit plutôt gai que mordant, plus fin que délicat, elles rencontrèrent un grand succès près de ceux qui passaient alors pour des juges infaillibles en ces matières et les arbitres suprêmes du goût, sans en excepter Érasme lui-même. L'un d'entre eux, Beatus Rhenanus, ou, pour l'appeler de son vrai nom, Bilde von Reinach, va jusqu'à dire que tout ce que les Muses ont d'enjouement, de grâce et de finesse, elles l'ont réuni dans la personne de Morus[1]. C'est qu'ils ont reconnu en lui un des leurs, un artisan dévoué de leur œuvre, un restaurateur de la belle antiquité; par conséquent un adversaire de la scolastique et du moyen âge.

Thomas Morus ne trompa point leur attente : car, dans une querelle peu différente de celle dont naguère nous avons été témoins, et qui enfin paraît terminée à l'honneur du bon sens et du bon goût, nous le voyons, plus de vingt ans après ce premier essai, défendre avec tout le feu de la jeunesse et la raison de l'âge mûr, contre un parti de la barbarie, la cause des anciens et des lettres classiques. Sous le nom de guerre de Troyens et la direction de plusieurs chefs qui se faisaient appeler Priam, Pâris, Hector, quelques docteurs et prédicateurs de l'Université d'Oxford avaient formé une ligue

[1] « Crediderim ego Musas quicquid est usquam jocorum, leporis, salium, in hunc contulisse. »

contre l'enseignement du grec, récemment introduit au milieu d'eux par le savant Grocynus, et poursuivaient de leurs injures, souvent même de leurs violences, quiconque se montrait sensible aux accents alors si nouveaux et aux chefs-d'œuvre inimitables de cette belle langue. Oubliant que les Romains faisaient remonter leur origine jusqu'aux exilés de Troie, ils étendaient leur animosité à ceux qu'ils soupçonnaient de trop de goût pour la littérature latine. C'était le paganisme lui-même qu'ils voyaient renaître avec ces études, et, dans leur pensée, le temps seul qu'on y donnait était un larcin commis au préjudice de la théologie et des lettres chrétiennes. Thomas Morus, dans une lettre qui pourrait être datée d'hier et qui l'est de 1519 [1], démontre, contre ces faux défenseurs de la foi, que les lettres anciennes, source de toute culture moderne, sont nécessaires, non-seulement au jurisconsulte, à l'homme d'État, à l'historien, au philosophe, à l'homme du monde, mais à l'orateur chrétien et au théologien lui-même, en offrant au premier, avec la connaissance du cœur humain, d'admirables modèles de tous les genres d'éloquence; en initiant le second à la langue des saint Chrysostome, des saint Cyprien, des saint Augustin,

[1] *Epistola Domini Thom. Mori ad Academiam oxoniensem,* etc., dans le recueil publié par Hearne, à la suite de la biographie de Morus, par Roper.

des saint Jérôme, et en lui expliquant la pensée de ces illustres docteurs par l'histoire, par la philosophie, par la poésie de l'antiquité. Il compare la science païenne à ces joyaux et vases précieux que les Israélites empruntèrent aux femmes égyptiennes pour en orner le tabernacle construit au désert. Peut-être ce plaidoyer eut-il plus de succès que l'auteur ne le souhaitait; car le roi Henri VIII, qui se piquait de littérature aussi bien que de théologie, ne tarda point, par un édit, à rendre obligatoire, dans l'Université d'Oxford, l'étude du grec, et poussa même le zèle jusqu'à en régler la prononciation.

Portant jusqu'à l'ivresse cette admiration des lettres grecques et latines, Thomas Morus veut qu'elles entrent dans l'éducation, non-seulement des hommes, mais des femmes. Il les fait enseigner, avec les mathématiques, la dialectique et l'astronomie, à son fils et à ses trois filles, dont l'aînée, Marguerite, non moins digne par sa tendresse et sa beauté que par sa rare intelligence d'être l'idole de son père, traduisait du grec en anglais les écrits d'Eusèbe, corrigeait les textes altérés de saint Cyprien, imitait à s'y tromper, au dire de ses biographes, le style de Quintilien, captivait par la grâce de ses lettres le savant cardinal Pole, était quelquefois honorée de celles d'Érasme, et, devenue à son tour le précepteur de

son mari, auteur d'une *Vie de Thomas Morus*, communiquait à son esprit les connaissances si variées dont le sien était orné, en remplissant son cœur d'amour pour sa personne et d'admiration pour ses vertus. C'était, il faut en convenir, entre les mains de Morus, une démonstration séduisante de son système. Aussi écrivait-il à Gonellus, un des précepteurs de ses enfants après le célèbre helléniste Jean Clément, qu'après la vertu, premier objet de son ambition, il ne souhaitait rien autant à ses filles que la connaissance des lettres; que la raison, seul attribut qui distingue l'homme de la brute, était nécessairement le partage des deux sexes; qu'il fallait, par conséquent, la développer chez les femmes aussi bien que chez les hommes [1]; que fût-il vrai, comme beaucoup le prétendent, que l'esprit des femmes est plus enclin à la perversité que celui des hommes, et produit plus d'ivraie que de bon grain, ce serait un motif de plus de l'exercer à la culture des lettres et des belles connaissances, afin de corriger par l'art les défauts de la nature. « Au reste, ajoute-t-il, telle a été l'opinion des hommes les plus sages et les

[1] « Quorum utrique si hominis vocabulum conveniat, cujus naturam ratio distinguit a belluis, utrique, inquam, ex æquo convenit peritia litterarum, qua ratio colitur et velut arvum, insertis bonorum præceptorum seminibus, progerminat, etc. » Dans le chap. x de la *Vie de Thomas Morus*, par le P. Stapleton.

plus vénérables de l'antiquité. Ainsi, saint Jérôme et saint Augustin, pour ne point parler des autres, non contents d'exhorter à l'étude des lettres de vertueuses dames, les vierges les plus respectées, ont voulu eux-mêmes aider à leurs progrès en leur expliquant avec soin le sens cachés des Écritures et ont adressé à de très-jeunes filles des lettres si savantes, qu'elles sont à peine lues et encore moins comprises par des hommes déjà âgés qui font profession d'enseigner les lettres saintes[1]. »

Appliquant ces principes aux deux femmes qu'il épousa successivement, et dont l'une, comme on le verra bientôt, touchait déjà à la vieillesse, Thomas Morus leur fit apprendre non-seulement les lettres et les sciences, mais la musique, dont il n'était pas moins épris, sans doute parce qu'elle jouait un grand rôle dans l'éducation des anciens. Il fallait que tous les jours elles lui apportassent une preuve de leurs progrès, soit dans l'un, soit dans l'autre de ces deux genres d'études. Ses domestiques mêmes, dans un temps où il en avait beaucoup, ne pouvaient se soustraire à ce singulier tribut. Aussi, en parlant de sa maison, de sa famille, ne disait-il pas autrement que « ma classe, » tandis qu'Érasme,

« Hæc censuere veteres, viri prudentissimi iidemque sanctissimi. E quibus, ut omittam reliques, Hieronymus atque Augus inus optimas matronas, honestissimas virgines, non hortati modo sunt ad capessendas litteras, etc, » *Ubi supra.*

la comparant à l'école de Platon, se plaisait à l'appeler une académie chrétienne où la piété a pris la place des nombres et des figures de géométrie[1].

La même direction d'idées nous apparaît plus vive et plus décidée encore dans un certain nombre des écrits de Morus, publiés soit en latin, soit en anglais : dans ses traductions et imitations de Lucien, ce maître accompli de scepticisme dans l'antiquité; dans sa *Vie de Pic de la Mirandole,* cet exemple d'un scepticisme équivoque, plus alexandrin que chrétien; dans sa lettre si amère et à la fois si précieuse contre son critique Brixius, l'auteur de l'*Antimorus*[2]; enfin dans sa correspondance avec tous les beaux et libres esprits de son temps, dans sa correspondance latine, où l'on voit éclater souvent pour les plus grands hommes de la scolastique, pour Albert le Grand, pour saint Thomas d'Aquin, une aversion non moins violente que celle des philosophes du XVIIIe siècle[3].

Mais ce n'est là qu'une seule face de la vie de Morus. A côté du lettré, du bel esprit de la Renaissance, nous rencontrons en lui l'humble croyant

[1] « Dicas apud illum esse alteram Platonis academiam... Rectius dixeris scholam et gymnasium christianæ religionis... » Passage cité par Stapleton, *Vita Mori*, chap. LX.

[2] Voir ses œuvres latines, *Thom. Mor., opera omnia*, édition de Francfort, p. 315, 1re colonne.

[3] Voir particulièrement la lettre à Dorpius, *Martino Dorpio*, dans le recueil cité plus haut, même édition, p. 290.

de l'époque des Apôtres, le pénitent austère qui apporte dans le monde l'ascétisme du cloître. Soumis, pendant les années qu'il passa à l'Université, au régime de la plus dure parcimonie, il s'accoutuma de bonne heure à toutes les privations, et finit par en faire une des règles de son existence, couchant sur la dure ou sur un banc de bois, dormant au plus quatre ou cinq heures par jour, ne ménageant ni les veilles, ni les jeûnes, ni les coups de discipline, enfin portant sur la peau un cilice, qu'à l'exemple du cardinal Ximénès, toujours revêtu sous la pourpre de sa robe de franciscain, il conserva jusque sous l'hermine du chancelier. On l'entendait répéter souvent qu'il fallait au corps le même traitement qu'on fait subir à un âne : force coups et maigre pitance[1]. Invoquées d'abord comme un frein contre les ardeurs de la jeunesse, « afin d'empêcher, disait-il, la servante *Sensualité* de faire l'insolente avec sa maîtresse *Raison*, » ces habitudes de dévotion le suivirent à tous les degrés de sa carrière ; et il lui arriva plus d'une fois, aux jours de sa grandeur, quand le roi, réclamant ses conseils, l'envoyait chercher à sa résidence de Chelsey, de faire attendre le messager royal, fût-il même le duc de Norfolk, qu'il eût terminé à

[1] « Imagining that his bodie was to be used like an asse, with strokes and hard fare. » *Vie de Thom. Mor.* par son arrière-petit-fils, p. 16, édit. de 1726.

l'église son humble office de chantre de paroisse.

Il songea même, pendant un temps, à entrer dans la vie monastique, et s'y prépara par des études nouvelles jointes à un redoublement d'austérités. Ayant choisi pour texte de ses méditations la *Cité de Dieu,* de saint Augustin, il ouvrit sur ce livre, à l'église de Saint-Laurent de Londres, une suite de conférences qu'écoutait avec avidité un public nombreux et savant. C'était un véritable cours, sinon de théologie, au moins de philosophie chrétienne, professé, par un jeune homme étranger aux ordres, dans la chaire évangélique [1]. En même temps qu'il s'exerçait ainsi à la partie spéculative de la vie religieuse, il n'en négligeait pas l'ascétisme pratique. Logé dans le voisinage d'un couvent de chartreux, il en suivit pendant quatre ans la règle sévère, mais sans pouvoir se résoudre à en prendre l'habit, ni même à y entrer comme novice. Il se sentait plus attiré vers les franciscains. Cependant, soit qu'il ne trouvât point parmi eux l'idéal de perfection qu'il avait rêvé, soit que tous les ordres religieux, comme l'affirme expressément un auteur ecclésiastique de cet époque, lui aient paru bien dégénérés [2], il resta dans le monde et fit

[1] Stapleton, *ubi supra*, p. 6, 2e col. Ce cours avait lieu trois fois par semaine, et était institué par Jean Colet, afin de substituer l'étude des Pères à la théologie scolastique.

[2] « Multum quippe a pristina pietate religiosæ personæ apud nos tunc degeneraverunt, etc. » Stapleton, *ubi supra*, p. 7.

mieux encore, si ce n'est pis : il se maria ! Les circonstances qui accompagnèrent cet événement sont trop caractéristiques pour ne pas mériter d'être racontées.

D'abord il prit le parti de se marier uniquement parce que son directeur le lui avait conseillé. Son directeur de conscience, et tout à la fois un de ses maîtres, était le docteur Colet, prédicateur fameux, et, si nous en croyons Érasme, excellent helléniste, théologien distingué, suspect au point d'être considéré comme un précurseur de la réforme, et signalé notamment pour ses opinions défavorables au célibat ecclésiastique. C'est lui, peut-être, qui inspira de loin les divers passages de l'*Utopie* où les moines, en général, et particulièrement les ordres mendiants, sont si maltraités[1]. Le docteur Colet, dans l'intérêt même de son salut, persuada à Morus que sa place n'était pas au cloître, mais à la tête d'une famille et dans le mouvement des affaires. Mais ce n'est pas tout d'être décidé à se marier, il faut encore trouver quelqu'un qui partage avec nous la responsabilité de ce dessein : question secondaire, si l'on veut, aux yeux de la logique, mais qui, dans la réalité, tient le premier rang. Voici comment elle a été résolue par Thomas Morus. Un gentilhomme du nom de John Colt, désirant faire de lui

[1] Dans le Recueil de Francfort, p. 193 et 222.

son gendre, et lui offrant à son tour une alliance honorable, lui avait donné à choisir entre ses trois filles. Il fut épris de la cadette, dont la beauté, l'esprit, la grâce justifiaient pleinement cette préférence : c'est l'aînée qu'il épousa. Pourquoi cela? Parce qu'elle aurait pu être humiliée en voyant sa jeune sœur prendre le pas sur elle. Peut-être aussi, sous l'empire de ses vieilles idées, ne voulait-il point trop s'attacher aux choses de la terre. Il n'en vécut pas moins avec Jane Colt (tel était le nom de la jeune femme) dans la plus douce et la plus tendre union. Mais, resté veuf au bout de six ans, avec quatre enfants en bas âge, il se remaria. L'histoire de son second mariage n'est pas moins singulière que celle du premier.

Un de ses amis recherchait une veuve déjà sur le retour. Il chargea Thomas Morus d'aller lui porter ses propositions matrimoniales. La veuve, moins touchée du message que de l'air du messager, fit entendre à celui-ci qu'il serait plus sûr du succès s'il voulait parler pour son propre compte. Morus craignit encore une fois d'affliger un pauvre cœur qui s'était confié à lui. D'ailleurs sa jeune famille, abandonnée à des étrangers pendant les longues heures qu'il devait au travail, ne réclamait-elle pas une mère? Il retourna près de son ami, lui raconta ce qui s'était passé, lui fit part de ses propres réflexions, et, ayant obtenu sans peine son désiste-

ment, il épousa en secondes noces Alice Middleton. Quelle était donc cette femme qui s'empara de lui si promptement, dans un âge où habituellement le calcul est plus à craindre que les surprises? J'ai déjà dit qu'elle n'était pas jeune : elle n'était pas non plus belle, ni riche, ni même d'une bonne santé. Voilà pour les qualités physiques. C'est bien pis lorsqu'on fait le compte de ses qualités morales. Elle se peint elle-même, dans les paroles qui nous sont restées d'elle, comme une âme vulgaire, un esprit sans culture, un caractère acariâtre. Elle avait en outre trouvé le secret d'unir ensemble l'avarice et la prodigalité, « épargnant, comme dit Morus, un bout de chandelle et souillant une robe de velours; se montrant sage pour un penny et folle pour une livre. » Malgré cela, n'est-on pas tenté de plaindre cette pauvre créature quand on songe qu'elle était astreinte à réciter chaque jour une leçon de littérature ou à exécuter un morceau de musique, sur le monocorde, la harpe ou la lyre? Elle avait aussi une vertu qui suffit à elle seule pour racheter bien des défauts : ayant elle-même des enfants de sa première union, elle a toujours aimé ceux de Morus avec une tendresse maternelle[1].

Un trait qui achèvera de faire connaître Thomas

[1] C'est le témoignage que son mari, peu suspect de faiblesse à son égard, lui rend expressément dans l'épitaphe qu'il lui destinait, et que je transcris plus bas.

Morus en matière de sentiment, c'est que du vivant de cette femme, destinée à le voir mourir, il lui désigna sa place dans le même tombeau qui renfermait les cendres de Jane Colt, et où il formait le vœu d'être enseveli lui-même. Sa prévoyance conjugale ne s'arrêta pas là : il composa une épitaphe en partie double, où il leur témoignait à toutes deux une égale tendresse, en exprimant le regret que le destin et la religion ne leur aient pas permis d'être unies avec lui dans la vie comme elles le seront dans la mort et dans le séjour des bienheureux[1].

[1] Voici cette pièce bizarre, avec une traduction aussi fidèle que j'ai pu la donner :

« Cara Thomæ jacet hic Johanna uxercula Mori,
Qui tumulum Aliciæ hunc destino, quique mihi !
Una mihi dedit hæc conjuncta virentibus annis,
Me vocet ut puer et trina puella patrem.
Altera privignis, quæ gloria rara novercæ est,
Tam pia, quam gnatis vix fuit ulla suis.
Altera sic mecum vixit, sic altera vivit,
Carior incertum est hæc sit an hæc fuerit.
O simul, o juncti poteramus vivere nos tres
Quàm benè, si fatum relligioque sinant !
At societ tumulus, societ nos, obsecro cœlum !
Sic mors, non potuit quod dare vita, dabit. »

« Jane, l'épouse bien-aimée de moi, Thomas Morus, repose dans ce tombeau, que je destine aussi à Alice et à moi-même. A la première, unie à mon sort pendant mes jeunes années, je dois le bonheur d'être appelé du nom de père par un fils et trois filles. La seconde, appelée à lui succéder, eut cette gloire bien rare chez une belle-mère, d'être aussi tendre pour les enfants d'un autre lit que jamais aucune femme ne l'a été pour les siens.

Avant de contracter les devoirs de la famille, Thomas Morus avait dû choisir un état. Il se décida pour le barreau; et, comme il joignait à l'art du praticien une connaissance approfondie de la jurisprudence, il obtint, jeune encore, des fonctions réservées jusqu'alors aux juges les plus anciens : il fut nommé professeur de droit *(reader in court)*, autant que cette moderne expression peut convenir à des institutions très-différentes des nôtres, c'est-à-dire que, pendant les vacances des tribunaux, il fut chargé de faire aux jeunes avocats deux cours successifs *(double reader)*, qui servaient tout à la fois sa considération et sa fortune. Cela ne l'empêchait pas d'être en même temps extrêmement recherché comme avocat. C'est au milieu de cette position que les suffrages de ses concitoyens vinrent le chercher pour l'envoyer, comme membre des communes, au parlement convoqué par Henri VII. Ce prince, d'une cupidité insatiable, qui vendait, comme dit Bacon, la guerre à ses sujets et la paix à ses ennemis, venait de conclure le mariage de sa fille aînée, Marguerite, avec Jacques IV, roi d'É-

L'une a vécu, l'autre vit avec moi, de telle manière que je ne saurais dire laquelle des deux m'a été ou m'est la plus chère. Oh! combien nous aurions pu vivre heureux, tous trois réunis ensemble, si le destin et la religion l'avaient permis! Que du moins le sépulcre nous rassemble! Que la bonté divine nous rassemble dans le ciel! Nous recevrons ainsi de la mort un bienfait que la vie n'a pu nous accorder. »

cosse. L'occasion lui parut excellente pour lever un nouvel impôt, et il osa demander jusqu'aux trois quinzièmes du revenu de toutes les fortunes de l'Angleterre. Thomas Morus, encore un jeune homme imberbe *(a beardless boy)*, comme le qualifiait dans son dépit un des conseillers de Henri VII, contribua par son éloquence à faire repousser cette prétention si exorbitante. Mais le chef de la dynastie des Tudors, n'ayant pas de prise sur un député qui était resté dans les limites de son droit, fit payer (c'est le mot) cet acte de patriotisme au père de Morus. Il le fit arrêter sous un prétexte quelconque, et ne le relâcha que moyennant une amende de cent livres. Le fils lui-même, craignant pour sa sûreté, se retira sur le continent et habita la France jusqu'à l'avénement de Henri VIII.

C'est seulement alors qu'il commence sérieusement sa carrière d'écrivain et d'homme public. Il est d'abord nommé, par le libre choix de ses concitoyens, sous-shérif *(undershiriff)* de Londres. Le sous-shérif, nommé à vie, avec un traitement annuel de 400 livres, était, sous l'autorité du maire et des deux shérifs, gens ordinairement dépourvus d'instruction, le véritable homme de confiance de la ville, le gardien de ses priviléges, de ses règlements et de ses intérêts, son procureur et son avocat dans les affaires litigieuses. Thomas Morus, dans cette charge importante, se fit une telle réputation d'in-

tégrité, d'habileté et de savoir, que le jeune roi, encore dans la fleur de sa popularité, après avoir immolé à la haine publique les ministres dociles des exactions de son père, jugea utile de l'attacher à son service. Peut-être aussi Henri VIII n'avait-il pas oublié le poëte qui avait chanté son couronnement et traduit en vers pompeux le sentiment de délivrance, les espérances sans bornes dont la nation anglaise tout entière était alors enivrée [1]. Quoi qu'il en soit, il se fit présenter Morus par le cardinal Wolsey, à ce moment son favori, et lui confia successivement deux missions, l'une en France, l'autre en Flandre, tout en le laissant à sa magistrature municipale et à ses travaux de jurisconsulte. C'est pendant la dernière de ces missions, accomplie en 1516, lorsque, arrivé à sa trente-sixième année, il était dans la fleur de son âge et de son talent, qu'il conçut pour la première fois l'idée de son *Utopie*. Quelques mois plus tard, l'ouvrage était terminé, et un des amis de l'auteur, un des personnages du dialogue, le faisait imprimer à Louvain. Un an s'est à peine écoulé que, sur la recommandation d'Érasme, nous le voyons sortir des belles presses de Jean Froben [2]; et, depuis ce moment jusqu'à celui où

[1] Voir, dans le recueil de ses œuvres latines, la pièce intitulée *In inaugurationem regis et reginæ, carmen gratulatorium*, et les quatre petites pièces suivantes.

[2] La première édition n'est pas celle qu'en a donnée Froben,

nous sommes, les éditions, les traductions, les imitations se sont suivies en grand nombre dans toutes les langues et dans tous les pays de l'Europe civilisée. Arrêtons-nous un instant sur ce livre, qui, par l'admiration qu'il inspira aux personnages les plus graves, les plus savants, les plus religieux de l'époque, n'est pas moins propre à nous peindre l'état général des idées parmi les lettrés du XVIe siècle, que l'esprit même de Thomas Morus.

Quoique rédigée avec beaucoup d'art, sous la forme d'une conversation familière, où, comme dans les dialogues de Platon, les divisions didactiques sont complétement effacées, l'*Utopie* se compose de deux parties très-distinctes et d'inégale valeur. L'une est la critique de la société contemporaine, ou du moins d'un certain nombre de ses institutions, de ses lois, de ses règles d'administration et de gouvernement. L'autre est la peinture d'une société

Bâle, 1518, mais celle de Louvain, publiée en 1516, in-4, par les soins de Pierre Gilles (*Petrus Ægidius*). Nous voyons par une lettre de ce savant, datée du 1er novembre 1516, qu'à ce moment le manuscrit de l'*Utopie* était tout entier entre ses mains. Voici le titre exact de cette première édition : *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia, authore clarissimo viro Thoma Moro, inclytæ civitatis Londinensis cive et vicecomite, cura Petri Ægidii Antuerpiensis et arte Theodorici Martini Alustensis typographi almæ Levaniensium Academiæ nunc primum accuratissime editus.* L'éditeur a joint au texte original des échantillons de la langue et de la poésie utopienne, avec des vers et des lettres de différents écrivains à l'éloge de l'ouvrage.

imaginaire, qui, ainsi que l'exprime le nom même d'Utopie, n'a jamais existé et n'existera jamais : c'est le rêve opposé à la triste réalité.

Nous rencontrons dans la première, exposées quelquefois avec une éloquence entraînante et une logique irrésistible, la plupart des idées politiques, économiques, morales, que le temps a consacrées et qui font partie, en quelque sorte, de la raison publique quand elles n'ont pas encore été converties en faits par les réformes de ces deux derniers siècles. En voici quelques exemples : Les peuples ne sont pas faits pour les rois; mais, au contraire, les rois sont faits pour les peuples, qui leur ont donné le pouvoir pour la défense des intérêts publics, non pour l'avantage et la gloire particulière des personnes royales[1]. — Les arts de la paix sont de beaucoup préférables à ceux de la guerre, et au lieu de mettre sa gloire, comme font la plupart des princes, à conquérir sans cesse de nouveaux États, il vaut mieux administrer avec sagesse ceux que l'on possède[2]. — Il n'est pas vrai que la misère rende les peuples plus patients et plus gouvernables que l'abondance et la prospérité : car plus on est

[1] « Populos regem sibi deligere sua causa, non regis, etc., » p. 109, 2e col , édit. de Francf.

[2] « Majusque multo studium est quibus modis per fas ac nefas nova sibi regna pariant, quam uti parta bene administrent,» p. 193, 1re col.

mécontent de l'état présent, plus on souhaite avec ardeur les changements et les révolutions. On peut regarder comme des instruments de désordre toujours prêts, des hommes qui, n'ayant rien à perdre, ont tout à gagner à un bouleversement politique. D'ailleurs n'est-il pas plus digne de la majesté du pouvoir de régner sur une nation heureuse et libre, que d'être le geôlier d'un peuple de gueux et d'esclaves [1] ? — On ne s'étonnera point, après ces maximes, de l'indignation qu'inspirent à l'auteur les moyens ordinairement mis en pratique par les gouvernements de son temps pour grossir leurs trésors : l'altération des monnaies, les guerres supposées, les impôts extraordinaires exigés par la force, sous le nom dérisoire de *bénévolences;* l'exhumation des lois tombées en désuétude et devenues tout à coup une source d'amendes; enfin ce principe pernicieux, origine de toute violence et de toute spoliation, que le prince est le seul propriétaire du territoire de ses États et des biens qui y sont renfermés, que ses sujets ne sont que ses fermiers et ses gens de service, et que tout ce qu'il lui plaît de leur laisser est une grâce qu'il leur octroie [2]. — Plus de deux siècles avant Montesquieu et Beccaria, plus d'un siècle avant Grotius, il réclame une législation pénale qui

[1] *Ubi supra*, p. 200, 1re col.
[2] *Idem*, p. 198, 1re col.

ne reconnaisse que des châtiments proportionnels aux délits. Il trouve que ce rapport est cruellement méconnu dans la loi qui punit le vol par le dernier supplice. Comment comparer la perte de la vie à celle d'une partie et même de la totalité de notre fortune ?

D'ailleurs, si le vol emporte la même peine que le meurtre, pourquoi le dernier de ces deux crimes n'accompagnerait-il pas toujours le premier, puisqu'il sert à le couvrir? Échangeant ensuite le rôle d'avocat contre celui de juge, et faisant asseoir au banc des accusés, non les malfaiteurs, mais la société elle-même, Morus lui demande si elle a bien le droit d'être aussi sévère. Ne ressemble-t-elle pas à ces méchants instituteurs qui trouvent plus facile de frapper leurs élèves que de les instruire? Qu'en tendant une main secourable à ceux qui souffrent, en offrant à l'ignorant les moyens de s'instruire, ou en mettant un terme à ses propres injustices, elle s'applique sans interruption à prévenir le mal et elle sera moins souvent obligée de le réprimer. La pratique habituelle du vol est, à ses yeux, la conséquence inévitable d'un ordre social tel qu'il nous le représente, où la guerre vient plonger à chaque instant les populations dans l'indigence, où le service des armes, dépourvu de toute organisation régulière, de toute justice et de toute pitié pour ceux qu'il a atteints, vient tout aussi souvent enlever des

massesd'hommes à leurs professions, à leurs champs, à leurs familles, pour les rejeter ensuite mutilés, infirmes, dénués de tout; où enfin une aristocratie fastueuse, enlevant aux arts utiles des légions de valets, les renvoie au moindre revers ou les abandonne dans leur vieillesse, avec les habitudes de l'oisiveté et le goût du bien-être, fatalement destinés au crime[1]. Je pourrais citer beaucoup d'autres vues, les unes sur la police, les autres sur l'hygiène publique, d'autres sur l'enseignement, qui nous montrent dans Morus un homme bien supérieur à son temps et tout pénétré de l'esprit de nos institutions modernes. Mais je veux m'en tenir à ce qu'il dit des rapports de l'État avec la religion. La société, selon lui, doit tolérer toutes les croyances religieuses qui peuvent se concilier avec les lois; elle ne proscrira que l'intolérance ou la violence et la persécution exercées au nom de la foi. La vérité n'a pas besoin de la contrainte. Il y a en elle une force intérieure qui la fait triompher tôt ou tard. Il n'y a que l'athéisme, le matérialisme et l'épicuréisme, c'est-à-dire les doctrines qui nient l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la loi du devoir, qu'on empêchera de propager dans l'esprit du peuple, tout en permettant qu'elles soient discutées devant les hommes instruits. Ceux qui professent ouvertement de tels principes

[1] *Ubi supra*, p. 194, 1re col.

seront exclus des magistratures et des charges publiques[1]. C'est plus d'indulgence que n'en montre l'auteur du *Contrat social.*

Si Thomas Morus se fût arrêté là, il aurait peut-être mis plus de constance dans ses opinions et rencontré plus de contradicteurs; mais le chimérique a fait passer sur le vrai, et, devant la description merveilleuse du pays d'Utopie, on a oublié les satires, on ne s'est pas ému des leçons à l'adresse de l'Europe. Je n'entrerai point dans les détails de cette fiction, que des traductions multipliées ont mises à la portée de tout le monde[2]; mais je dois rappeler les principes qui les dominent, parce que ces principes ont reparu récemment avec des prétentions plus hautaines et des conséquences alarmantes pour la société. On reconnaît tout ensemble dans l'Utopie un ordre politique et un ordre social. L'ordre politique est tout simplement le gouvernement représentatif inclinant à la république, avec un sénat, une assemblée du peuple, un président nommé à vie, et l'élection à tous les degrés du pouvoir, du

[1] *Ubi supra*, p. 221, 1re col.

[2] On compte quatre traductions françaises : la première, par Jehan Leblond, publiée sous ce titre : *la Description de l'isle d'Utopie, où est comprins le miroer des republiques du monde*, Paris, in-8, 1550 ; la seconde, par Gueudeville ; Leyde, in-12, 1715 ; Amsterdam, 1730 ; la troisième, par Th. Rousseau ; Paris, in-8, 1780 et 1789, avec des notes et une préface ; la quatrième, par M. Victor Stouvenel, avec une notice bibliographique et des notes, in-8 ; Paris, 1842.

pouvoir spirituel comme du pouvoir temporel, sous la seule condition que les fonctions auront d'autant plus de durée qu'elles exigent plus d'expérience et de savoir. L'ordre social, c'est le communisme avec quelques-uns des éléments que nous rencontrons plus tard dans Fourier et qui ont servi à la construction du système phalanstérien.

Voulez-vous savoir quelle est la source de tous les vices, de tous les crimes, de toutes les contestations, de toutes les misères? Ne la cherchez pas ailleurs que dans la propriété. On a donc commencé par supprimer cette institution chez le peuple utopien, et l'on a statué que personne n'aurait rien en propre que ce qui est nécessaire à sa consommation, que tous les biens seraient mis en commun, que tous les produits de l'industrie et de l'agriculture seraient déposés dans des magasins publics, pour être distribués ensuite à chacun suivant ses besoins. Voilà pour le communisme.

Mais comment la société produira-t-elle ce qui lui est nécessaire, quand il n'y aura plus dans son sein l'aiguillon du besoin, de l'ambition personnelle, de la prévoyance envers la famille; quand l'idée abstraite du bien public aura seule pris la place de tant de puissants et féconds mobiles? A cette objection, qu'il ne manque pas de s'adresser à lui-même, Thomas Morus répond que, d'une part, les besoins seront réduits; que, de l'autre, la fécondité du travail

sera augmentée. Les besoins seront nécessairement moins grands et moins nombreux dans un État où règne l'égalité, inévitable conséquence de la communauté, que chez les nations soumises au régime contraire et travaillées par une cupidité insatiable. Tout ce qui sert à distinguer ailleurs les classes et les individus, l'or, l'argent, les pierreries, sera inconnu ou méprisé en Utopie. Le chef même de l'État et le grand prêtre, véritable pontife du déisme, auront pour marque extérieure de leur dignité, le premier un bouquet d'épis qu'il tiendra à la main, le second un cierge allumé qu'on portera devant lui. En même temps, le travail sera plus fécond, parce qu'il sera plus général, plus varié, plus agréable. Comme il n'y aura pas de riches, pas de voleurs, pas de domestiques, pas de parasites, tout le monde travaillera, même les femmes, les enfants, les prêtres, les magistrats. Comme on évitera les raffinements de l'industrie, propres seulement à entretenir l'orgueil et la corruption, on exercera plusieurs professions à la fois, et l'on passera alternativement des travaux de la ville à ceux de la campagne. A la variété des occupations viendra se joindre encore la brièveté de la journée; car on ne travaillera que six heures par jour, trois heures avant le dîner et trois heures avant le souper, toutes les autres étant données à l'étude, au repos, à la conversation, à la culture des beaux-arts. Grâce à cette heureuse dis-

position du temps et des facultés humaines, le travail sera pour tous une distraction et un plaisir. Nous voilà, comme on voit, en plein phalanstère, avec le *travail attrayant* pour tâche et la *papillonne* pour règle.

Ne croyez pas cependant que Morus se soit confié uniquement à ce principe. De quelque manière qu'on s'y prenne, il y aura toujours des métiers, les uns rudes, les autres repoussants, qu'on n'exercera que par nécessité. On sait comment l'inventeur de l'attraction universelle a essayé, non pas de résoudre, mais d'éluder cette difficulté. Il a supposé l'existence de certaines natures pour qui les mouvements les plus violents, pour qui les fonctions les plus immondes ont un irrésistible attrait; il a cru les reconnaître chez la plupart des jeunes garçons, et les a enrégimentées au profit de la société future, sous le nom de *petites hordes*. L'auteur de l'*Utopie*, au risque d'être moins conséquent, nous offre une solution plus pratique. Il a recours tout simplement à l'esclavage : car il y a dans son île bienheureuse des esclaves publics, dont les uns, nés dans le pays même, sont descendus à ce rang par leurs propres crimes, dont les autres ont été achetés dans les pays étrangers. Indépendamment de leurs esclaves, les Utopiens ont encore des mercenaires que leur fournissent également les nations voisines. Mais il y a plus : si l'on y regarde de près, il n'y a pas un seul

homme libre dans ce modèle des républiques. La loi, comme la discipline d'une caserne ou la règle d'un couvent, intervient à tous les instants et dans tous les détails de la vie. Vêtements, nourriture, habitation, mobilier, travail, distraction, voyage, repos, c'est elle qui règle tout, qui a tout prévu. Elle use des citoyens comme d'une garnison, les faisant passer, dans certains cas déterminés à l'avance, ou de la ville à la campagne, ou de la campagne à la ville, ou d'une ville à une autre, ou de la métropole dans les colonies et réciproquement, sans laisser la moindre place à la liberté et à l'intelligence de l'individu.

Thomas Morus semble avoir fondé en même temps les deux formes de socialisme entre lesquelles se sont partagés les réformateurs modernes : le socialisme austère de Rousseau et de Mably, qui, s'inspirant des lois de Lycurgue et de l'histoire des premiers temps de la république romaine, sacrifie tout à l'égalité; le socialisme sensuel de Saint-Simon et de Fourier, qui, en changeant toutes les conditions de la vie humaine, n'a pas d'autre but que le bien-être et le plaisir. On remarque, en effet, avec une certaine surprise, chez cet ancien émule des chartreux et ce pénitent si dur à lui-même, je ne sais quelle pointe de sensualité et d'épicuréisme qui se mêle dans ses doctrines aux sentiments les plus généreux, aux principes les plus sévères. C'est

ainsi que, dans ses repas communs, imités de ceux de Lacédémone, et où la frugalité doit régner avec la modestie, sous la présidence d'un ministre de la religion, il lui faut des parfums, des fleurs, de la musique, des divertissements de toute espèce. C'est ainsi que, défenseur rigide de la pureté des mœurs, jusqu'à punir les familles des déréglements de la jeunesse, jusqu'à frapper l'adultère par la peine de la servitude, il invoque cependant le divorce, même pour ce cas indéfinissable qui s'appelle l'incompatibilité d'humeur; et il exige qu'en présence d'une grave matrone, un jeune homme et une jeune fille promis l'un à l'autre puissent se voir avant le mariage, comme nos premiers parents se sont vus dans le paradis terrestre. Le motif de cette loi n'est pas moins curieux que la loi elle-même. On visite bien avec attention un cheval qu'on veut acheter; pourquoi ne regarderait-on pas avec le même soin l'homme ou la femme avec qui l'on doit passer sa vie? Les qualités de l'âme ne suffisent pas au bonheur conjugal; il faut y joindre les perfections du corps. Aux malheureux qui souffrent d'une maladie désespérée ou d'une infirmité incurable, il conseille le suicide, et permet aux médecins de s'en faire les instruments; tandis que le même acte accompli dans la force de la vie, pour éviter une douleur passagère, est puni par l'infamie et la privation des honneurs de la sépulture.

Ce ne sont pas là, comme on pourrait le croire, des vues isolées, mais les applications d'un système que l'auteur nous expose avec une entière franchise. Il veut prouver que l'homme est fait pour le plaisir aussi bien que pour la vertu : car l'un et l'autre se réunissent dans l'idée du bonheur, vers lequel nous entraînent toutes les facultés de notre être. Ce n'est pas seulement la raison, ce n'est pas seulement la nature qui nous donne ce conseil, mais le précepte même de la charité : car, si le bonheur était sans prix, comment pourrions-nous nous dévouer à le chercher pour nos semblables? Et si nous devons le chercher de tous nos efforts, si nous devons l'aimer pour nos semblables, comment pourrions-nous le mépriser pour nous-mêmes? D'ailleurs la destinée de chacun de nous est si étroitement liée à celle des autres, que ce serait folie de songer à les séparer et de se figurer qu'on peut être heureux sans eux ou qu'ils le peuvent être sans nous. Maintenant qu'on y pense! il n'y a pas de bonheur possible où le corps et l'âme, l'âme et le corps n'aient également leur part. Il faut donc faire un très-grand cas de la santé, de la beauté, de la force et de tous les plaisirs des sens qui peuvent se concilier avec l'amour de la vertu et de la vérité. Ici commence une véritable insurrection, non-seulement contre les formes et l'organisation extérieure du moyen âge, mais contre le christianisme lui-même. Les doc-

trines devenues si célèbres de la solidarité, de la réhabilitation de la chair, existent évidemment en germe dans ces principes. On y trouve aussi la cause de la préférence qu'accorde Morus aux sciences d'observation sur les sciences spéculatives, à l'astronomie, à la physique, à la météorologie, à la mécanique sur toutes les branches de connaissances alors cultivées dans les universités. Il annonce Bacon par le mépris qu'il exprime pour la vieille logique péripatéticienne. Il est le devancier de Locke par les sarcasmes qu'il adresse aux universitaux de l'école, c'est-à-dire contre les idées innées. Il devine le génie de notre siècle, particulièrement dans son pays, quand il exprime l'espérance que la mécanique changera un jour les conditions matérielles de la vie humaine.

En dépit, ou plutôt à cause de ses hardiesses, l'*Utopie* excita, comme je l'ai dit, parmi les savants de cette époque, un enthousiasme universel. « Notre siècle et tous les siècles futurs, écrit Guillaume Budé[1], y trouveront un recueil de nobles et utiles institutions, et chacun s'efforcera d'en transporter les usages dans la cité où il vit. » — « Ni l'érudition la plus profonde, s'écrie un autre, ni l'expérience la plus consommée des choses humaines, n'ont rien

[1] Pour le texte de cete citation et des suivantes, voir la *Vie de Morus*, par Stapleton, ch. IV, p. 14, de l'édit. de Francfort.

à désirer dans l'heureuse description de la république des utopiens... Cette république laisse bien loin derrière elle celle de Lacédémone, d'Athènes et de Sparte. » Et quel est l'homme qui s'exprime en ces termes? Ce n'est pas seulement un lettré, c'est un homme d'affaires, un conseiller du futur empereur Charles-Quint. Ce qui est plus étonnant, de graves théologiens comme Jean Cochlée, comme le cardinal Pole, sont du même sentiment et reconnaissent dans l'*Utopie* une peinture fidèle de la communauté mise en pratique par les premiers chrétiens. « Tous les savants, écrit Érasme à l'imprimeur Froben en lui envoyant le manuscrit de Morus, tous les savants acceptent avec unanimité mon suffrage, et admirent encore plus que moi le divin génie de cet homme, non parce qu'ils l'aiment davantage, mais parce qu'ils le jugent mieux. »

Henri VIII lui-même, passablement ombrageux cependant à l'endroit de son autorité, fut si peu ému des principes contenus dans ce livre, qu'il laissa voir pour l'auteur une véritable passion. Prenant pour prétexte le succès de ses négociations pour obtenir un traité de commerce avec la Flandre, il lui offrit d'abord une riche pension. Mais Thomas Morus, ne pouvant concilier avec une subvention de la cour l'indépendance dont il avait besoin comme défenseur de la ville, prit le parti de refuser. Alors Henri résolut de se l'attacher complétement par les

plus hautes charges de l'État, et le nomma coup sur coup, à quelques années de distance, membre de son conseil privé, trésorier de l'Échiquier, orateur *(speaker)*, c'est-à-dire président de la chambre des communes au parlement de 1523; enfin chancelier du duché de Lancastre et négociateur du traité de Cambrai, en attendant un degré encore plus élevé de puissance et de grandeur, le plus élevé de tous après le trône, mais aussi le plus voisin de l'échafaud qui l'attendait, le siége de chancelier d'Angleterre. Pendant tout ce temps le roi se montra pour lui, non pas un maître, mais un ami, un ami passionné. Il le faisait chercher à toute heure du jour et même de la nuit pour jouir de sa conversation, tantôt enjouée, tantôt sérieuse, et même dans ce dernier cas, pleine de saillies, toujours embellie par les richesses d'une érudition inépuisable ou éclairée par les lueurs soudaines d'une vive imagination. Se promenant avec lui, pendant les belles nuits d'été, sur les plates-formes de son palais, il l'interrogeait sur l'astronomie, ou, s'élevant encore plus haut, le faisait parler de la puissance et de la bonté divines. Le plus souvent, après les séances du conseil, il le retenait à souper entre lui et la reine. Il faut dire aussi que l'infortunée Catherine d'Aragon touchait déjà au déclin de son triomphe, et Henri VIII aimait encore mieux les entretiens d'un philosophe que le tête-à-tête conjugal. Si cette au-

guste amitié pouvait être regardée comme un sujet d'orgueil et d'espérance, elle avait aussi ses inconvénients. Il arrivait souvent à Morus de ne pouvoir pas, même une fois dans un mois, aller visiter sa famille, établie à Chelsey, à trois milles de Londres. Se reposait-il quelques jours dans sa paisible habitation, au milieu des siens? Henri venait l'y surprendre, s'asseyait à sa table, et, après avoir partagé son modeste repas, se promenait avec lui pendant des heures entières dans son jardin, sur les bords de la Tamise, le bras passé autour de son cou.

Cependant Thomas Morus ne se faisait pas illusion sur ces dehors si aimables. Un jour que son gendre Roper, le mari de Marguerite, le félicitait avec joie de recevoir de son souverain des marques d'un attachement si extraordinaire : « Dieu soit loué! répondit-il; Sa Grâce (c'est le titre qui remplaçait alors celui de Majesté), Sa Grâce est pour moi un très-bon maître, et je ne pense pas qu'il y ait un autre de ses sujets qui l'emporte sur moi dans sa faveur. Mais je dois vous avouer, mon fils, que je n'ai pas lieu d'en être fier : car, si ma tête pouvait lui valoir un seul château fort en France [1], elle ne manquerait pas de tomber [2]. » Dans une lettre

[1] La guerre était alors déclarée entre les deux nations.

[2] « I thanke our Lord, quoth he, i find His Grace my very good lord in deed, and i do beleive he doth as singularly favour me as any subject within this real me. Howbeit, sone Roper, i

adressée à son ami Fisher, ce malheureux évêque de Rochester, qui devait finir comme lui, il compare sa position au milieu de la cour de Henri VIII à celle d'un cavalier mal exercé sur la selle de son cheval. Voulant ensuite donner une idée de ce prince lui-même, qui s'efforçait encore à ce moment de tempérer le despotisme par la grâce, il emploie presque les mêmes termes que le spirituel auteur du *Voyage autour de ma chambre*, en nous parlant du portrait d'une célèbre coquette : « Il est si affable, dit-il, et si bienveillant pour tout le monde, qu'avec un peu de présomption chacun peut trouver des motifs pour se croire l'objet de sa prédilection, pareil à ces bonnes femmes de Londres qui, regardant avec recueillement et priant avec ferveur la Vierge qu'on aperçoit près de la Tour, se figurent que l'image sainte leur sourit[1]. » Quel charme et en même temps quelle vérité dans ce tableau ! Ne croirait-on pas voir un tigre qui dissimule sa féro-

may tell thee, i have no cause to be prowde thereof. For if my head would winne him a castle in France, yt should not fayle to go. » *The Life of T. More*, by Will. Roper, p. 12 et 13.

[1] « ... In qua (aulæ) non minus male hæreo quam quisquam equitandi insolens hæret in sella. Sed princeps tam comis est ac benignus universis, ut quivis, cui paulalum insit plusculæ spei, inveniat unde possit ei semel interpretari charissimum : more matronarum Londinensium, quibus persuasum est deiparæ Virginis imaginem, quæ propo Arcem visitur, ubi pressius intuentes eam aprecatæ sunt, arridere. » *Apud Stapleton*, ouvrage cité, ch. VII, p. 29.

cité sous la gentillesse du chat, en attendant l'instant favorable pour l'assouvir?

Henri VIII, de son côté, avait bien aussi quelques maladresses à reprocher à son favori. Ainsi, quand celui-ci fut nommé président de la chambre des communes, quoique attaché par d'autres fonctions au service du roi, il ne parut pas comprendre ce qu'on voulait de lui. Le roi avait calculé qu'il lui fallait un subside de 800,000 liv. st. pour réparer son trésor épuisé et être en état de faire la guerre à la France et à l'Écosse. C'est afin d'obtenir le vote de cette somme qu'il réunit le parlement de 1523. Thomas Morus, comme trésorier de l'Échiquier et un des principaux personnages de la cour, devait exercer une pression décisive sur les timides représentants de la bourgeoisie. Au lieu de cela, il les soutient, il les encourage par sa douceur, et s'oublie jusqu'à prendre quelquefois son rôle au sérieux. Il faut voir, pour se faire une idée de l'indépendance du parlement à cette époque, dans quels termes il parle au roi au nom de l'assemblée. Il est et sera toujours prêt à s'effacer devant l'accomplissement des ordres suprêmes de son très-redouté souverain. Mais si, par inexpérience ou par erreur, il contrariait ses intentions, il espère de la grâce abondante de Sa très-noble Majesté, qu'elle regarderait sa simplicité avec un œil de miséricorde et lui accorderait son pardon. Il ose adresser la même prière à

Sa Majesté invincible, en faveur des députés dont la chambre se compose. On les a choisis, autant qu'on l'a pu, parmi les personnes les plus discrètes et les plus sages. Il pourrait cependant arriver à quelques-uns d'entre eux de ne pas rendre exactement dans leurs paroles les sentiments de respect et de dévouement dont leurs cœurs sont pénétrés; qu'il suppliait, dans ce cas, la grâce inépuisable du roi de les excuser d'avance et de penser, quoi qu'ils puissent dire, que tous ses sujets, conformément à leurs devoirs les plus étroits, ne forment pas un vœu qui n'ait pour but l'intérêt du royaume, l'honneur, la prospérité et la conservation du prince[1]. Ce langage, malgré la soumission qu'il respire à l'égard du roi, n'était point de nature à produire sur les communes l'effet désiré. Aussi l'impôt était-il repoussé, sans la mesure énergique et médiocrement parlementaire que prit Henri VIII. Faisant venir un des chefs de l'opposition, et lui posant la main sur la tête, pendant que le député est à genoux : « Que ma volonté soit faite demain, dit-il, ou demain cette tête est à bas. » Le cardinal Wolsey se montra à Morus très-irrité de sa conduite. Mais le roi, qui avait dans le passé et dans l'avenir des motifs de l'épargner, lui conserva ses bonnes grâces.

[1] *The Life of Th. More*, by Wil Roper, p. 7-10. Il faut lire ce discours tout entier dans le texte de Roper, et non dans l'extrait qu'en a donné son arrière-petit-neveu.

Et quel était donc le lien secret qui unissait durant tant d'années des natures si différentes? Un grand événement s'était accompli en Europe depuis la publication de l'*Utopie*. La Réformation venait d'éclater, et, attaquant l'autorité dans sa source la plus profonde, sous sa forme la plus vénérée, menaçait aussi bien l'ordre politique que l'ordre religieux. Henri VIII, voulant combattre personnellement le réformateur, écrivit contre lui le livre des *Sept Sacrements*, pour lequel il reçut le titre de *Défenseur de la foi*, après avoir obtenu déjà celui de *Champion de l'Église*. Thomas Morus lui prêta son érudition et sa plume dans la composition de cet ouvrage, qu'il défendit ensuite, sous le nom supposé de Guillaume Ross, dans un véritable pamphlet[1]. Le mouvement dont il était témoin, et qui gagnait déjà l'Angleterre, avec une rapidité effrayante, avait changé le cours de ses idées. Il lui arriva ce qui arrive chaque jour à des hommes plus hardis par la pensée que par le cœur : la liberté, le droit d'examen, l'esprit de réforme, qu'il avait portés dans la théorie jusqu'à la plus extrême audace, lui firent peur dans la réalité; et, non content de se réfugier contre ses propres principes dans cet asile de la foi qu'il

[1] *Responsio ad convitia Martini Lutheri congesta in Henricum regem, conscripta anno MDXXIII*, p. 29 et suiv. du recueil déjà cité.

n'avait jamais délaissé, il les attaqua avec colère, avec violence, avec un acharnement inattendu de son caractère. Ainsi, dans ce pamphlet dont je viens de parler, il se montre par l'abondance et la grossièreté des invectives, par la violence et quelquefois le cynisme intraduisible de son langage, le digne adversaire du moine de Wittemberg. Les noms de *menteur*, de *calomniateur*, de *bouffon*, de *vaurien*, de *moine en délire*, ne sont que des aménités sous sa plume. Il appelle les sectateurs de la nouvelle Église des scélérats et des infâmes qui renient ce qu'il y a de plus saint dans l'Évangile et dans la conscience. Il leur attribue tous les crimes; il accuse leurs mœurs de débordements effroyables.

Une fois livré à cette pente dangereuse, il ne sait plus s'arrêter. Dans plusieurs de ses ouvrages anglais, écrits pendant les dernières années de sa vie, il justifie, il invoque toutes les mesures de répression, même les plus sanglantes, qui avaient été longtemps en usage contre l'hérésie. L'hérésie, selon lui, doit être assimilée au crime de haute trahison, et punie de la même manière, non-seulement quand elle éclate par des actions, mais quand elle n'existe encore que dans la seule pensée. « Le supplice du feu infligé aux hérétiques est, dit-il en propres termes, légitime, nécessaire, juste, conforme aux intérêts et aux droits d'une sage et prévoyante politique. Un homme qui ne pourrait pas être con-

vaincu d'hérésie, mais qui en serait soupçonné par ses voisins, au point qu'ils n'oseraient se porter caution de son orthodoxie, mérite un châtiment pour avoir autorisé par sa conduite une telle opinion[1]. » Joignant la pratique à la théorie, il se vante, dans l'épitaphe qu'il a composée pour lui-même au sein de sa retraite, d'avoir été l'effroi des voleurs, des homicides et des hérétiques[2]. Il ajoute, dans une lettre écrite à Érasme en 1532, qu'il a mis de l'ostentation à parler ainsi de lui-même; car telle est sa haine pour les hérétiques, qu'à moins qu'ils ne viennent à résipiscence, il n'y a pas d'homme à qui il veuille plus de mal[3].

J'accorderai, si l'on veut, que les actes de Thomas Morus n'ont jamais été aussi loin que ses paroles. Malgré le témoignage unanime des historiens de l'Angleterre, je suis prêt à admettre, sur la foi de sa propre parole et de celle de son ami Érasme, qu'il n'a jamais fait couler le sang des hérétiques. Mais n'est-ce donc rien de les avoir,

[1] *The Works of sir Thomas More*, in-fol., Londres, 1557, imprimé en caractères gothiques, 1458 pages. Voir particulièrement pag. 274, le chap. XIII du liv. IV des *Dialogues sur diverses matières de théologie*; pag. 276, chap. XV du même livre et du même ouvrage; pag. 907, E; pag. 909, C; pag. 1035, *Réponse à un livre empoisonné qu'un hérétique anonyme a nommé la Cène.*

[2] « Furibus, homicidis hæreticisque molestus. »

[3] Recueil de ses œuvres latines, édit. de Francfort, pag. 318, 1re col.

comme il le raconte lui-même, fait fouetter sans jugement et mis au cachot dans sa propre maison ? Puis, loin de diminuer ses torts, cette apparente modération ne fait que les accroître, car elle prouve, ou qu'il n'avait pas le courage de ses principes, ou qu'il les produisait sans conviction. S'il sentait une protestation s'élever dans son cœur contre ces maximes de terreur et de sang, pourquoi les a-t-il prêchées? S'il a eu le malheur de les regarder comme justes et comme vraies, pourquoi, étant au faîte du pouvoir, a-t-il laissé aux autres la tâche odieuse de les mettre en pratique, en se réservant pour lui-même le courage plus facile de les défendre? N'est-ce pas joindre à la violence quelque chose qui ressemble à la lâcheté? J'estime plus, pour mon compte, malgré l'horreur qu'ils m'inspirent, un Torquemada, un duc d'Albe, que ces apologistes de l'échafaud et du bûcher, qui font les aimables dans le monde et ont des larmes toutes prêtes pour toutes les douleurs.

Mais, pendant que Morus s'efforce de relever l'autorité sur son antique base, le roi tout à coup la comprend d'une autre façon, c'est-à-dire à son profit personnel. On sait avec quelle logique, non sa raison, mais sa passion l'a conduit. Le mariage opposait un obstacle à ses désirs; il lui fallut le divorce pour le rompre; il recourut au schisme pour obtenir le divorce. Aussi bien prit-il facilement le

parti de réunir dans ses mains tous les pouvoirs : le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. A cette révolution tout à la fois si criminelle et si pernicieuse dans sa pensée, Thomas Morus a-t-il opposé de la résistance? Non, il faut bien le dire. Il a résisté héroïquement à l'abjuration; il a donné sa vie pour sauver sa foi; il n'a rien fait comme homme d'État pour sauver le catholicisme en Angleterre. Il y a plus : toute sa conduite aux affaires a donné lieu au roi de compter sur lui.

C'est en 1529, pendant les négociations du traité de Cambrai, auxquelles il assistait comme plénipotentiaire, que, revenu en Angleterre pour quelques jours, Morus fut une première fois consulté par Henri VIII sur la légitimité de son union avec la veuve de son frère. Se couvrant du masque de l'impartialité, le roi lui signala les deux textes du Pentateuque, dont l'un, emprunté au Lévitique[1], défend simplement d'épouser sa belle-sœur; dont l'autre, tiré du Deutéronome[2], ordonne, au contraire, de l'épouser, quand elle reste sans enfants. Dans cette situation délicate, Morus n'avait qu'un parti à prendre : c'était de décliner résolûment toute compétence et de renvoyer la question aux autorités canoniques, surtout en présence de deux commissaires

[1] Chap. xvii, v. 16.
[2] Chap. xxv, v. 5.

pontificaux, le cardinal Campége et le cardinal Wolsey. Morus le fit, mais trop tard; car il avait déjà donné des espérances à Henri en prenant connaissance d'un traité composé selon les vues du prince par son aumônier Richard Fox, et en entrant en conférence avec l'auteur de cet ouvrage.

A cette première faute vient s'en joindre bientôt une autre beaucoup plus grave. Le cardinal Wolsey étant tombé en disgrâce le 18 octobre de la même année, Thomas Morus consentit, quelques jours après [1], à le remplacer comme chancelier d'Angleterre. Il lui était impossible de se tromper sur les motifs de cette faveur, comme le remarque avec beaucoup de loyauté le cardinal Pole. C'est pour n'avoir pas obtenu, soit de l'habileté, soit de la docilité de Wolsey, tout ce qu'il espérait, que le roi, tout à coup, l'accabla de sa colère, et, après l'avoir précipité du faîte des grandeurs, lui fit grâce à grand'peine d'une poursuite en haute trahison, c'est-à-dire, d'une condamnation au dernier supplice, et le laissa mourir dans un état voisin du besoin. Assurément ce n'était pas pour se créer un nouvel obstacle, et un obstacle plus sérieux, qu'il lui donna pour successeur Thomas Morus. Il se flattait qu'en s'écartant de la tradition du royaume pour élever à ce poste un laïque, un homme nouveau, il l'enchaî-

[1] Le 28 octobre 1529.

nerait tellement par les liens de la reconnaissance, qu'il le conduirait où il voudrait : c'est ce qu'il lui donna assez habilement à entendre par la bouche du duc de Norfolk, quand celui-ci, en l'installant avec pompe, au nom du roi, à Westminster, adressa à l'assistance les paroles suivantes : « Quelques-uns s'étonneront peut-être et trouveront inusité que cette dignité soit remise aux mains d'un laïque étranger à la noblesse, marié et père de famille, quand précédemment l'on avait toujours vu cette même place occupée ou par de savants prélats ou par des hommes de la plus haute noblesse ; mais les vertus admirables, l'esprit et l'incomparable sagesse du nouvel élu suppléent largement à ce qui lui manque d'un autre côté. Sa Majesté n'a pas demandé de qui il descendait, mais qui il était ; elle n'a pas attaché ses yeux à la noblesse de son sang, mais au mérite de sa personne ; elle a regardé à la capacité, non à la profession. » Puis, faisant servir le même avertissement à l'aristocratie et au clergé, le mandataire du roi ajoute : « Sa Majesté, enfin, a voulu montrer, en faisant ce choix, qu'elle possède dans les rangs des bourgeois et des laïques quelques sujets d'élite capables de remplir les plus hautes charges du royaume, celles que les évêques et les nobles se croient seuls dignes d'occuper [1]. »

[1] Roper, pag. 22. Voir le discours tout entier dans la biographie de Thomas Morus, par son arrière-petit-fils, p. 156-158.

Thomas Morus comprit très-bien la leçon, puisqu'il dit dans sa réponse que les puissances et les splendeurs auxquelles il vient d'arriver lui sont moins agréables qu'on ne le pense, et que sa position n'est pas sans ressemblance avec celle de Damoclès.

Ses prévisions ne le trompaient pas, car, à peine a-t-il pris possession de son sigée, que le roi revient à la charge, le suppliant d'examiner la question avec toute la maturité de son esprit, avec toute l'indépendance de son caractère. Il lui adjoignit quatre de ses créatures à titre de théologiens : c'était Cranmer, le chapelain d'Anne de Boleyn, le futur archevêque de Cantorbéry; Lee, qui devint plus tard archevêque d'York; ce même Richard Fox dont j'ai déjà parlé, et un moine italien du nom de Nicolas. Thomas Morus accepta ce rôle indigne de lui, contraire à ses convictions depuis longtemps arrêtées, et l'on se figure son embarras ou plutôt son supplice quand il fallut le remplir. Aussi, après deux ou trois conférences, il se rendit près du roi, et, se jetant à ses genoux, il lui demanda la grâce de ne plus le mêler à cette affaire. Il lui promettait, d'ailleurs, de lire tout ce qu'on écrirait en faveur du divorce et de ne pas ouvrir un seul ouvrage consacré à la thèse contraire. C'est une nouvelle faiblesse qui laissait l'espérance d'une conversion future. Mais le roi fit mieux que de lui demander

son approbation, il le força à lui prêter un commencement de concours.

Le saint-siége ayant retenu pour lui-même l'affaire du divorce, et son arrêt, bien connu d'avance, ne pouvant plus se faire attendre, Henri VIII voulut se créer un appui dans les universités. Il consulta, entre autres, celles d'Oxford et de Cambridge, dont l'avis, comme on peut le croire, fut tel qu'il le souhaitait. C'est Thomas Morus qui reçut et qui accepta la mission d'annoncer ce résultat au parlement, en y ajoutant l'assurance que les universités avaient prononcé dans leur pleine liberté. On a dit, pour le défendre, qu'il ne parlait pas alors en son propre nom, mais au nom du roi et dans l'exercice de ses devoirs de chancelier. Mais on oublie qu'il n'y a pas plus de devoir contre le devoir que de droit contre le droit. Toute fonction qui n'est pas d'accord avec notre conscience doit être refusée ou abandonnée.

Thomas Morus, au détriment de sa gloire aussi bien que de sa sûreté, avait trop tardé à comprendre cette loi. Son caractère était déjà compromis, et, jusqu'à un certain point, sa liberté même était engagée, quand il supplia Henri VIII, dans les termes les plus humbles, en prétextant son âge et ses infirmités (il n'avait pas plus de cinquante-deux ans), d'accepter enfin sa démission. C'était le 15 mai 1532, cinq mois avant le mariage de Henri avec Anne de

Boleyn, un peu plus d'un an avant le mariage public et le couronnement de la nouvelle reine. Le roi, avec les dehors de la bienveillance, lui accorda ce qu'il demandait; mais la rancune qu'il lui garda au fond du cœur était d'autant plus implacable, qu'il avait fondé sur lui plus d'espérances.

En effet, à partir de ce moment, la vie de Thomas Morus est une suite de persécutions d'autant plus odieuses, qu'elles prennent le masque de la loi, qu'elles se produisent sous forme de procès criminels. On l'accuse d'abord d'avoir outragé la majesté royale dans un écrit séditieux publié en réponse à une apologie du prince, émanée de son propre conseil. Sur les dénonciations les plus frivoles, on attaque ensuite son intégrité de magistrat, de chancelier, de chef suprême de la justice : on s'efforce de l'impliquer dans le malheureux procès d'Élisabeth Berton, autrement appelée la *sainte fille de Kent* (*the holy maid of Kent*), reconnue coupable d'avoir prédit, pour un temps très-rapproché, la mort du roi et de la reine Anne, et condamnée pour ce fait à être brûlée vive avec ses prétendus complices. Enfin, on lui fait un crime d'avoir participé à la composition du *Traité des sept sacrements*, et l'on prétend que c'est par ses conseils, inspirés par la trahison, que le roi aurait, dans ce livre, abaissé son autorité devant celle du pontife. Thomas Morus oppose victorieusement à toutes ces accusations, non-

seulement les faits que lui avaient ménagés sa prudence, son désintéressement, son incorruptible justice, sa pauvreté honorable, mais une habileté, une finesse sans exemple dans l'art de se défendre contre une procédure captieuse et inique. Pas un mot ne lui échappe qu'on puisse tourner contre lui, par lequel on puisse saisir le fond pourtant bien connu de sa pensée. C'est l'avocat et le légiste qui, à ce moment suprême, se montrent en lui bien plus que le martyr.

Mais une dernière épreuve lui était réservée, dans laquelle il fallait choisir entre sa vie et son honneur, entre l'abjuration et la mort ; c'est la loi qui, votée par le parlement en 1534, imposait à tous les sujets anglais un double serment : celui de soumission à la suprématie spirituelle du roi, celui d'allégeance, c'est-à-dire de fidélité à la postérité d'Anne de Boleyn, et déclarait coupable de haute trahison quiconque se mettrait en opposition, soit en action, soit en paroles, avec le nouvel ordre de choses. Thomas Morus consent à prêter le serment d'allégeance, à la condition que, rédigé pour lui sous une autre forme, il ne déclarerait point légitime le divorce du roi avec Catherine et n'attaquerait pas l'autorité du saint-siége. Mais il ne pouvait reconnaître dans aucun cas la suprématie spirituelle de Henri VIII, et il comparait la loi elle-même qui exigeait de lui un tel acte à une épée à deux tran-

chants : car, disait-il, si elle ne tuait pas le corps, elle tuait l'âme. Sur son refus, l'ordre est donné de l'enfermer à la Tour.

Cependant ce n'était pas assez pour lui intenter une accusation capitale. Il fallait, aux termes de la loi, qu'on surprît dans sa bouche au moins une parole qu'on pût interpréter comme un blâme des faits accomplis, comme une protestation contre les nouveaux droits reconnus à la couronne. Cette parole, il ne la prononça pas avant sa condamnation. Ce n'est qu'indirectement qu'on put la faire sortir de quelques mots échangés, dans une conversation confidentielle, avec le procureur du roi sir Rich. « Supposez, lui dit celui-ci, un acte du parlement qui me désigne comme le souverain du royaume : est-ce que vous refuseriez de me reconnaître pour votre roi ? — Non, répondit Morus. — Maintenant, continua son interlocuteur, imaginez un acte du parlement qui exige de tout le royaume qu'il me choisisse pour pape, est-ce que vous refuseriez de me reconnaître pour pape? — Le cas est différent, reprit Morus ; car le parlement peut s'occuper des princes temporels ; mais supposez que le parlement fasse une loi pour déclarer que Dieu n'est pas Dieu ; diriez-vous, monsieur Rich, que Dieu n'est pas Dieu ? — Non, dit le procureur du roi, le parlement ne peut pas faire une loi pareille. » C'était lui faire entendre, sans l'exprimer formellement, que le par-

lement n'avait pas plus le pouvoir de faire du roi le chef de l'Église.

Mais il n'en fallut pas davantage pour le traduire devant le tribunal du banc du roi, et le faire condamner comme coupable de haute trahison. C'est le 7 mai 1535 qu'il comparut devant ses juges, après un an de cruelle captivité, après avoir enduré toutes les tortures de l'âme et du corps, après avoir eu à lutter, non-seulement contre la haine de ses persécuteurs, mais, ce qui est plus difficile, contre la tendresse de sa famille, contre les larmes et les prières de ce qu'il aimait le plus au monde, sa fille Marguerite. On était parvenu, à force d'artifice, à réunir contre lui quatre chefs d'accusation; mais un seul était vrai, un seul se répétait dans tous les autres, le refus de changer de croyance sur les injonctions de la loi. On en peut dire autant de ses moyens de défense. Ils se ramènent tous à ce principe, que l'empire de la loi expire devant la conscience, ou, pour me servir de ses propres termes et des expressions du temps, que le pouvoir temporel ne peut pas commander à l'ordre spirituel. Par un singulier retour des choses humaines, la maxime d'équité et de tolérance qu'il avait condamnée avec tant de passion, lorsqu'il était au pouvoir, devenait maintenant son unique refuge. Ses accusateurs le lui rappelèrent durement, et il eut la douleur d'entendre le jury, après un quart

d'heure de délibération, prononcer le terrible verdict (Guilty).

La sentence fut plus terrible encore : elle lui infligeait un de ces supplices dont nos mœurs et nos lois ont heureusement effacé le souvenir, un vrai supplice du moyen âge. Mais le roi crut être magnanime en commuant la peine en celle de la décapitation. Thomas Morus, en apprenant cet acte de clémence, s'écria douloureusement : « Dieu préserve mes amis de la bonté du roi ! »

Tout le monde sait avec quelle sérénité Thomas Morus est mort, en plaisantant jusque sur l'échafaud, et au moment même où il posait sa tête sur le billot sanglant.

J'oserai dire cependant que ce spectacle me paraît fait pour exciter plus de regrets que d'admiration. Il y a dans la mort une majesté sublime qu'il faut savoir respecter ; et, s'il est beau de paraître devant elle le front serein et le cœur plein d'espérance, la gaieté, à ce moment solennel, nous blesse justement comme une profanation. Celui-là seul peut rire devant la mort, qui ne prend pas la vie au sérieux et qui ne croit pas à la grandeur de la destinée humaine. Chez le pieux Morus, cette contenance était plutôt encore une faute de goût qu'une aberration du sentiment.

L'enseignement que nous offre son existence tout entière, c'est que dépasser le but, ce n'est pas l'at-

teindre. Devant le spectacle de la violence et de la servitude, son âme généreuse s'est éprise de la liberté et de la justice; son esprit les a confondues avec des chimères; son imagination les a cherchées dans le pays des rêves. Mais plus on met d'ardeur à poursuivre ces biens hors des conditions réelles de la société et de la nature, plus on est prêt à les sacrifier devant le moindre obstacle, devant la plus faible agitation provoquée en leur nom. C'est ainsi qu'après avoir écrit l'*Utopie*, il a défendu avec acharnement la plus inique et la plus odieuse des tyrannies, celle qui pèse sur les consciences. Dans l'instant même où cette triste révolution vient de s'accomplir dons ses idées, un coup de fortune retourne contre lui ses propres maximes. Alors seulement il s'aperçoit que le pouvoir peut changer de place, que le droit seul est immuable. Mais une mort héroïque ayant expié sa faiblesse et son erreur, il a conservé, dans l'admiration de la postérité, deux titres qu'on voit rarement ensemble : celui d'un saint et d'un martyr qui est mort pour sa foi; celui d'un philosophe qui a poussé à sa dernière limite l'audace de la pensée.



JEAN BODIN

La puissance matérielle des faits et les rêves décevants de l'imagination, l'expérience et l'utopie poussées à outrance, voilà ce que nous représentent, au début du XVIe siècle, Machiavel et Thomas Morus. Entre ces deux esprits opposés, éclairé par leurs erreurs, qu'il connaissait parfaitement, vient se placer Bodin, un défenseur chaleureux du droit, non pas absolu, comme Platon le concevait, mais tempéré par la connaissance des faits et appliqué avec discrétion aux institutions régnantes.

Un grand nombre d'écrivains contemporains, et d'écrivains du plus grand mérite, se sont occupés de Bodin. M. Villemain, dans son *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle;* Augustin Thierry, dans son *Introduction aux documents inédits pour l'his-*

toire du tiers état; Lerminier, dans son *Introduction à l'histoire du droit;* Hallam, dans son *Histoire de la littérature en Europe;* M. Henri Martin, dans le dixième volume de son *Histoire de France;* et surtout M. Baudrillart, dans son savant et judicieux ouvrage, *Jean Bodin et son temps*. Je crois cependant qu'il reste encore, dans cette grande existence, bien des points qui n'ont pas été suffisamment éclairés, bien des contradictions dont on n'a pas cherché la cause et qui n'ont pas trouvé leur solution. Je voudrais étudier dans Bodin, non-seulement le publiciste et l'homme d'État, mais le philosophe et le casuiste; non-seulement l'auteur de la *République* et de la *Méthode pour étudier l'histoire*, mais celui de la *Démonomanie* et de l'*Heptaplomères*. Je voudrais m'expliquer comment la même tête a pu concevoir, et la même main écrire ces deux livres. Je voudrais rechercher s'il n'existe pas, soit dans l'esprit humain en général, soit dans l'esprit particulier de la renaissance, quelque lien mystérieux qui unit entre elles et qui explique l'une par l'autre deux œuvres si opposées en apparence. Car, malgré les plaintes éloquentes de Pascal sur l'imbécillité de la raison humaine, les contradictions sont moins fréquentes qu'on ne l'imagine chez les grands hommes.

I

Jean Bodin naquit à Angers, en 1520, d'une famille honorable, probablement de jurisconsultes, puisqu'il fut destiné à la même profession, et que la coutume générale de cette époque était que le fils suivît celle du père. D'après une tradition fort accréditée parmi les contemporains, il aurait eu pour mère une juive issue d'une de ces malheureuses familles qui, expulsées de l'Espagne en 1492, par le fanatisme aveugle de Ferdinand et d'Isabelle, ou forcées de dissimuler leur croyance sous le masque du catholicisme, étaient venues en foule chercher un refuge dans le midi de la France. Cette tradition, que la critique moderne a essayé sans raison de révoquer en doute, me paraît digne d'une entière confiance. Elle nous explique à la fois cette sympathie mêlée de respect, cette tendresse presque filiale que Bodin, dans tous ses ouvrages, laisse apercevoir pour le judaïsme, et la connaissance profonde, je pourrais dire intime, qu'on rencontre chez lui, principalement dans la *République*, dans l'*Heptaplomères*, dans la *Démonomanie*, non-seulement du

texte de l'Écriture sainte, mais de la Mischna, du Talmud, du Midrasch, de tous les monuments importants de la théologie et de la littérature rabbinique. Quand on songe que Bodin s'est signalé le premier dans ce genre d'érudition, et qu'il n'a jamais été égalé par ceux qui l'y ont suivi, les Buxtorf, les Bartolocci, les Wolf, on ne peut douter qu'il n'ait été entouré dans son enfance de savants israélites; et si l'on ajoute cette circonstance, que les auteurs cités par lui : Maïmonide, Saadia, Juda Hallévi, sont précisément ceux qui occupaient de préférence les juifs de la péninsule, son origine hébraïque et espagnole devient un fait de la plus grande probabilité.

En quittant les bancs du collége, Bodin fut envoyé à l'Université de Toulouse, où, après avoir terminé son cours de droit, nous le voyons lui-même professer cette science en 1559. Il commença, vers la même époque, sa carrière d'écrivain, d'abord par un discours latin sur l'éducation publique, qui fut lu avec beaucoup de succès devant les magistrats et les habitants de la ville[1]; ensuite par un traité de jurisprudence[2] qu'il détruisit, dans son âge mûr, comme une œuvre indigne de lui; et par une traduction en vers latins du poëme d'Oppien, sur la

[1] *De instituendâ in republicâ juventute, oratio ad S. P. Q. Tolosatem*, in-4, 1559.
[2] *De Decretis.*

chasse[1]. Cependant le but vers lequel étaient dirigés ses premières études et les vœux, sans doute aussi les traditions de sa famille, étaient toujours présents à sa pensée. Il partit donc pour Paris, en 1561, dans l'espérance de s'y faire un nom comme avocat. C'était le moment où les Pierre Séguier, les Christophe de Thou, les Charles Dumoulin, les François de Montholon, les frères Pithou, illustraient le barreau de la capitale et de toute la France. Comprenant sur-le-champ que la lutte pour lui était impossible avec de tels rivaux, il tourna d'un autre côté son activité et son intelligence, ou plutôt il ouvrit les yeux sur sa véritable vocation. Tout en exerçant différentes fonctions judiciaires, à commencer par celles de substitut du procureur du roi, qu'il remplit à Poitiers, en 1562, il s'occupa, avec la patience d'un érudit, la raison d'un philosophe et la liberté de son siècle, des questions les plus élevées de l'histoire, de la politique, de l'économie politique, du droit et même de la théologie, en tant qu'elle touche à l'ordre social. Le premier fruit de ses méditations fut sa *Méthode de l'Histoire*[2], publiée en 1566. Le but de ce livre, qui enflamma la bile de Cujas, était de réformer l'étude du droit par celle de l'histoire, en les soumettant toutes deux à une

[1] *Cynegetica*, Toulouse, 1560, in-4.

[2] *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in-4, Paris, 1566.

méthode supérieure. Au culte pharisaïque du droit romain, qui régnait alors dans l'enseignement public ; au commentaire littéral du Code de Justinien, des institutes et des pandectes, Bodin voulait substituer l'étude comparée des législations, en donnant pour fondement à cette science elle-même l'étude comparée des gouvernements, des climats, des races, des langues, des religions, en un mot, ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie de l'histoire. Deux ans plus tard, dans un écrit intitulé : *Réponse aux paradoxes de M. Malestroit, touchant le fait des monnaies et l'enchérissement de toutes choses* [1], il soutenait contre les vieilles idées économiques et féodales les vrais principes de l'économie politique, la liberté de l'industrie et du commerce, la supériorité de ces deux professions sur celle des armes, et l'utilité qu'elles présentent, tant pour la prospérité intérieure des États que pour la paix extérieure et l'union des peuples. Il exposait en même temps les dangers de ce système qui, sous le nom de balance du commerce, voudrait toujours vendre sans jamais acheter, et fait consister la richesse d'un pays, non dans l'abondance des choses utiles ou nécessaires, mais dans celle de l'or et de l'argent.

[1] Paris, in-4, 1568. A cet écrit s'en rattache un autre, qui parut un peu plus tard : *Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies, pour réponse aux paradoxes du sieur de Malestroit.* Tous deux parurent ensemble, en 1578, Paris, in-8.

Enfin, démontrant la nécessité, pour chaque nation, de se rendre compte de ses revenus et de ses ressources, afin de les répartir suivant ses besoins, il posait les bases et donnait peut-être le premier exemple de la statistique moderne.

Dès ce moment sa réputation est déjà assez grande pour attirer sur lui l'attention publique, et il entre dans la carrière des affaires, tout en poursuivant avec éclat celle du publiciste et du philosophe. Dans la même année où a paru sa Réponse à M. de Malestroit, les habitants de sa ville natale l'envoient à l'assemblée des états de Narbonne. En 1571, nous le voyons une première fois, avec la quatité de maître des requêtes et l'office de conseiller, au service du duc d'Alençon, quatrième fils de Henri II et chef du parti des politiques. Chargé, quelques mois après, dans un conflit survenu entre le domaine royal et quelques riches particuliers, de défendre les intérêts de la couronne, il n'échoua que devant la faiblesse et la timidité de Charles IX. Mais son dévouement, ses lumières, la rareté de ses connaissances n'échappèrent pas à Henri III, qui, élevé sur le trône, l'admit dans son intimité et conçut pour lui une telle affection, qu'il fit jeter en prison un certain Michel de la Serre pour une brochure injurieuse publiée contre Bodin.

Henri III n'avait pas assez de caractère et Bodin en avait trop, pour que cette faveur pût durer long-

temps dans la situation orageuse où la France se trouvait alors. Investi depuis quelque temps de la charge d'avocat ou procureur du roi dans la ville de Laon, et occupé à mettre la dernière main à sa République, Bodin fut député, en 1576, aux états de Blois, par le tiers état du Vermandois. Le rôle qu'il joua dans cette mémorable assemblée, et qu'il a eu soin de nous exposer lui-même dans un écrit spécial[1], est complétement digne de ses principes. Partisan décidé de la liberté de conscience, il combattit de toute son énergie, malgré les passions bien connues de l'assemblée et les protestations de ses commettants, la requête adressée au roi d'unir tous ses sujets, de gré ou de force, dans la religion catholique. Ennemi juré du despotisme, il défendit les états contre eux-mêmes et les empêcha de se dessaisir de leurs droits pour les remettre, selon le vœu de la cour, entre les mains d'un petit nombre de délégués. Enfin, ami éclairé de la monarchie, dont la cause se confondait dans sa pensée avec celle de l'unité nationale, et ne comprenant pas de monarchie solide sans un fonds inaliénable, il fit rejeter la proposition présentée par le roi de vendre une partie de son domaine. Il est vrai que, par cette

[1] *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du tiers état en France en l'assemblée générale des trois états assignée par le roi, en la ville de Blois, au* 15 *novembre* 1576, dans le Recueil des états généraux, tom. XIII.

conduite, il atteignait encore un autre but : il retranchait à la cour les moyens de faire la guerre au parti protestant.

Tombé en disgrâce auprès de Henri III, Bodin s'attacha de nouveau au duc d'Alençon, devenu duc d'Anjou, qui, se voyant déjà en perspective roi des Pays-Bas, et nourrissant des prétentions à la main d'Élisabeth, reine d'Angleterre, l'emmena avec lui à la cour de cette princesse. Bodin ne réussit pas mieux que son maître à captiver les bonnes grâces de la reine vierge; mais il eut la satisfaction de voir commenté et étudié, dans les universités d'Oxford et de Cambridge, son livre de la République, qui n'avait paru encore que depuis trois ans[1], et qu'il ne traduisit en latin qu'un an plus tard[2] afin de le rendre plus accessible aux savants étrangers.

Après la mort du duc d'Anjou, en 1584, Bodin retourna à Laon, où bientôt il succéda à son beau-frère dans les fonctions de procureur général. Soit découragement, soit éblouissement momentané, car il y a des instants où le plus sage cède au vertige de tout un peuple, Bodin, en 1589, démentit sa conduite aux états de Blois et les convictions de toute sa vie. Il adhéra à la ligue, entraînant par son exemple l'adhésion de la ville de Laon. En vain

[1] In-fol., Paris, 1577. Plusieurs autres éditions ont suivi celle-là; on en compte jusqu'à sept en trois ans.

[2] En 1584.

écrit-il au président Brisson qu'il n'a cessé d'être royaliste qu'en voyant la majorité de la France soulevée contre un prince souillé de deux meurtres, et qu'un mouvement aussi général lui semblait digne d'être appelé, non une rébellion, mais une révolution : une institution n'est pas condamnée par les fautes d'un homme, un principe est au-dessus de l'entraînement et des passions de la multitude. Heureusement, la fermeté du magistrat peut faire pardonner à Bodin la faiblesse du citoyen. Quelques habitants de Laon, plus calmes que les autres dans leur conversion politique, ayant été arrêtés comme suspects de royalisme, une populace ivre de sang essaya, comme en 93, de pénétrer dans les prisons pour assouvir sa vengeance. Le procureur général, malgré le conseil de la ville, malgré les commissaires envoyés de Paris pour exciter les passions révolutionnaires, s'opposa à cette criminelle tentative et osa même diriger une enquête contre ceux qui l'avaient provoquée. Mais le torrent déchaîné se retourna contre lui. Ses opinions religieuses n'avaient jamais passé pour être d'une pure orthodoxie; il faillit même, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, être massacré comme huguenot, et n'échappa au fer des assassins qu'en se sauvant par la fenêtre de son appartement. L'accusation d'hérésie se dressa de nouveau contre lui, et il vit, en 1590, sa maison envahie par une perquisition

domiciliaire, ses livres livrés aux flammes sur la place publique, son nom et sa personne en butte aux outrages de la foule. Il eut la douleur, sur le titre de son triste livre de la *Démonomanie*[1], écrit en style de réquisitoire contre les sorciers, de s'entendre dénoncer lui-même comme un précepteur de sorcellerie et un habitué des assemblées infernales. Voilà ce que gagne une grande intelligence à s'abaisser aux superstitions du peuple et à justifier des erreurs dont l'humanité n'est pas moins blessée que la raison. Bodin, malgré cet orage, resta debout sur son siége de magistrat et ne tarda pas à prendre sa revanche. En 1593, pendant que la ville tout entière tenait encore pour la ligue, il se déclara pour Henri IV, le roi selon ses principes, le sauveur de la France. Il mourut de la peste en 1596, après avoir publié, dans l'année même de sa mort, un ouvrage de philosophie naturelle qui a pour titre : *le Théâtre de la Nature*[2], et en laissant après lui un écrit encore plus considérable, le plus hardi certainement de tous ceux qu'il a produits, et qui n'a encore vu le jour que d'une manière incomplète :

[1] Il parut pour la première fois en 1580, in-4. De toutes les éditions qui ont suivi, une des meilleures est celle de 1598. Paris, in-12.

[2] « Universæ naturæ theatrum, in quo rerum omnium effectrices causæ et fines contemplantur et continuæ series quinque libris discutiuntur, » in-12. Lyon, 1596; traduit en français par Fougerolles; in-4, 1597.

je veux parler de l'*Heptaplomères*, ou dialogue sur la religion entre sept personnages d'opinions différentes [1].

Il est important, avant de prendre connaissance des opinions de Bodin, qu'on ait une idée exacte de la nature de son intelligence, ou plutôt de son éducation; car, autrement, l'on est exposé à lui attribuer, tantôt une rigueur systématique, tantôt des contradictions inexplicables qui lui sont également étrangères. Bodin, malgré les qualités supérieures de son génie, et souvent à cause de ces qualités, est tout à fait un esprit du XVIe siècle, un esprit de la renaissance, c'est-à-dire un composé bizarre de nouveauté et de routine, de hardiesse et de timidité, de curiosité indiscrète et de grossière superstition; avant tout, avide de savoir, dévorant sans regarder tout ce qui se présente. Ouvrez au hasard un de ses livres, vous verrez cités côte à côte, souvent dans la même page, les autorités les plus contraires, les noms les plus étonnés de se rencontrer : les auteurs païens et les prophètes, le droit romain et les conciles, l'Évangile et le Talmud, les rabbins et les Pères de l'Église. Cepen-

[1] *Heptaplomeres, sive colloquium de sublimium rerum abditis.* Il en existe un grand nombre de manuscrits partagés entre plusieurs bibliothèques. Un des meilleurs est celui qui existe à Paris, à la Bibliothèque impériale, sous le n° 6564. — Les trois premiers livres de cet ouvrage ont été publiés en latin et les deux autres en allemand par M. Guhrauer, in-8. Berlin, 1841.

dant, s'il semble plier quelquefois sous le poids de son immense lecture, jamais il ne succombe. A travers les incidents et les digressions sans nombre d'une érudition indigeste, de mauvais goût, on découvre sa pensée toujours maîtresse d'elle-même, toujours une sans être toute d'une pièce à la manière d'un système, et parfaitement digne de l'influence qu'elle a exercée sur les esprits, de l'admiration universelle qu'elle a inspirée; car il ne faut pas oublier que l'énorme in-folio de la *République* a eu dans trois ans sept éditions et a été traduit dans toutes les langues alors parlées en Europe. Je m'occuperai non-seulement de cette vaste et étonnante composition, mais aussi de l'*Heptaplomères,* sans lequel quelques-uns des principes politiques de Bodin ne sauraient être compris, et même de la *Démonomanie,* qui, se rattachant à une partie de ses idées religieuses et philosophiques, ne tend qu'à en poursuivre l'application par la justice et les lois. Quant aux autres ouvrages de Bodin, ils rentrent plus ou moins dans ceux que je viens de nommer et n'ont servi qu'à les préparer, à l'exception du *Théâtre de la Nature,* œuvre de pure spéculation et trop souvent d'imagination, où la métaphysique et la physique, associées ensemble, ne servent qu'à se nuire réciproquement.

II

Dès la préface de la *République*, on voit sur quel terrain l'on marche et quel est l'esprit du livre. Bodin choisit lui-même sa place en montrant un égal éloignement pour le succès érigé en droit, pour la tyrannie sans scrupule et sans entrailles telle qu'on reproche à Machiavel de l'avoir préconisée, et pour le droit absolu, la justice parfaite, qui n'est pas de ce monde. Son ambition est d'éviter à la fois ces deux écueils, en tempérant l'un par l'autre le droit et le fait; en conciliant peu à peu, avec les règles éternelles de la justice, les lois qui résultent des événements et des circonstances. « Il faut, dit-il[1], au gouvernement d'un État bien ordonné, suivre ce grand Dieu de nature qui procède en toutes choses lentement et petit à petit, faisant croître d'une semence menue un arbre en grandeur et grosseur admirable. » Cette route, si l'on veut l'en croire, n'a jamais été suivie, même dans le champ de la théorie : car Platon s'attache

[1] *Républ.*, liv. V, chap. v.

uniquement à la raison, à l'idée absolue du bien, et Aristote à l'expérience. Mais quand même ces deux philosophes, que tous les autres se sont bornés à imiter de loin, auraient entrevu la vérité, deux mille ans se sont écoulés depuis qu'ils ont écrit leurs immortels ouvrages, et les événements accomplis dans cet intervalle ont dû apporter au genre humain de nouvelles lumières. La science politique est donc à peine commencée; il faut la continuer à l'usage d'une société agitée jusque dans ses fondements, et dont les conducteurs semblent abandonnés de toute sagesse.

D'après ce qu'on sait déjà de la manière de Bodin, il ne faut pas s'attendre à trouver dans la *République* un livre composé avec beaucoup d'art; cependant les six livres qu'elle embrasse, pourvu qu'on s'en tienne à leurs titres généraux, semblent former un plan assez régulier et assez complet. Le premier livre traite de l'État, ou, comme Bodin se plaît à l'appeler au sens antique du mot, de la république en général, et des conditions indispensables à son existence; le second, des différentes formes qu'elle peut revêtir et qu'elle a revêtues, en effet, dans l'histoire, des diverses espèces de constitutions et de gouvernements; le troisième, des différents éléments dont l'État se compose, des différents organes de la vie publique et des rapports qui les unissent entre eux : les assemblées délibérantes,

les magistrats, les officiers ou fonctionnaires publics, les corporations et les communautés. Dans le quatrième, on recherche les causes de la grandeur et de la décadence des républiques, l'origine, la loi des révolutions et les moyens de les prévenir. Le cinquième est particulièrement consacré à la justice, à la diplomatie et à la guerre, c'est-à-dire aux moyens par lesquels l'État doit se défendre au dedans et au dehors. Enfin, le sixième, après avoir parlé des finances et des monnaies, revient sur la valeur relative des différentes formes de gouvernement et donne la conclusion de l'auteur. Ce cadre, comme on le voit, est celui d'une véritable encyclopédie politique, où les faits trouvent leur place à côté des principes et semblent même destinés à les maîtriser. On y reconnaît l'homme qui a écrit dans sa méthode historique : « La philosophie mourrait d'inanition au milieu de ses préceptes, si elle ne les vivifiait par l'histoire. »

La première question agitée par Bodin, c'est celle de la fin où doit tendre l'État, ou du principe qui doit dominer toutes ses institutions et commander à tous ses actes. Or, il nie formellement que cette fin soit le bonheur, que ce principe soit l'intérêt. « La république, dit-il [1], peut être bien gouvernée, et néanmoins affligée de pauvreté,

[1] Liv. I, chap. II.

délaissée des amis, assiégée des ennemis et comblée de plusieurs calamités... nous prendrons la mire plus haut. » L'État, selon lui, ou la société, doit se proposer le même but que l'individu, c'est-à-dire la pratique du bien, l'accomplissement des lois de la justice, ou, ce qui revient au même, de la raison; car la raison est toujours conforme à la volonté divine, source et modèle de toute justice. Jusqu'ici Bodin n'est que l'écho de Platon; mais il rentre bientôt dans ses propres idées, en montrant que la justice n'exclut pas les autres biens; qu'elle se borne seulement à en régler l'usage; que la raison doit commander à nos autres facultés sans les étouffer, et que la vertu peut se concilier avec le bien-être, les qualités de l'âme avec les exigences du corps. C'est même par celles-ci qu'il faut commencer; car si la sécurité et la vie même sont mises en question, c'est en vain que l'on prétendrait au reste. En un mot, il faut un État constitué de telle sorte, qu'il donne satisfaction à tous les besoins de la nature humaine, qu'il ouvre l'essor à toutes ses facultés, sous la coudition suprême de la justice et du droit, et que le citoyen, comme dit Aristote, se confonde avec l'homme de bien.

Voilà le principe de la société civile et de toutes les lois qu'elle réclame, parfaitement indiqué; mais comment sera-t-il mis en pratique? Qu'est-ce qui le fera passer de la théorie dans l'application, de la

raison dans les faits? Ici nous touchons à une autre question traitée par Bodin, ou à la seconde condition dont il fait dépendre l'existence des républiques; je veux parler de la souveraineté. Il ne s'agit pas encore de la forme du souverain pouvoir ou des diverses manières dont il peut être exercé, délégué, partagé, mais de son existence même et de ses caractères les plus généraux, les plus essentiels. Or, la souveraineté, pour Bodin, est au corps social tout entier ce que la volonté est à chacun de nous, la puissance qui décide et commande en dernier ressort. Elle ne reconnaît donc au-dessus d'elle que les règles éternelles de la justice, que les lois absolues de la conscience et de la raison. Car toutes les autres, si elle-même ne les a pas faites et si elle n'a la faculté de les changer, sont une usurpation sur ses droits. « La loi, selon les expressions de Bodin, c'est le commandement du souverain usant de sa puissance. » La souveraineté n'est, à proprement parler, que l'État lui-même, que la société civile considérée comme un être moral, comme une personne collective. Aussi l'auteur de la *République* la distingue-t-il avec soin du gouvernement, qui, sous quelque forme qu'il se présente, et fût-il concentré dans les mains d'un seul avec une autorité absolue, n'est qu'une délégation, une *commission* du souverain. Le gouvernement peut changer, se partager et passer d'une main à

l'autre; la souveraineté est indivisible et perpétuelle. Il ne peut pas y avoir dans un même lieu deux souverains, autrement il y aurait deux États, et tout ce qui n'est pas souverain est sujet; car l'indépendance, dans l'ordre civil et politique, c'est la toute-puissance. Cette théorie n'est pas ici, comme dans le *Contrat social* de Rousseau, une pure abstraction; elle défend l'indépendance et l'unité de l'État mises en question l'une et l'autre, la première par les idées ultramontaines, la seconde par les prétentions aristocratiques, toutes deux par l'esprit de faction; et, afin d'être plus sûr d'atteindre son but, l'auteur de la *République*, au risque d'être inconséquent, ne craint pas de soutenir que cette souveraineté perpétuelle, indivisible, et placée si haut, qu'elle ne relève que de Dieu, peut être aliénée à perpétuité entre les mains d'un homme et transmise comme un héritage à ses descendants. « Le peuple, dit-il[1], ou les seigneurs d'une république peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpétuelle à quelqu'un pour disposer des biens, des personnes et de tout l'État à son plaisir, et puis le laisser à qui il voudra, tout ainsi que le propriétaire peut donner son bien purement et simplement, sans autre cause que sa libéralité; et c'est la vraie donation qui ne reçoit plus de conditions,

[1] *Républ.*, liv. I, chap. VIII.

étant une fois parfaite et accomplie, attendu que les autres donations qui portent charges et conditions ne sont pas vraies donations. » Bodin, comme je l'ai dit, ne voit de garantie pour l'unité nationale de la France que dans l'affranchissement de la royauté, alors menacée de toute part et captive encore dans un réseau d'institutions féodales. Aussi, quand cette idée se présente à son esprit, elle le domine tout entier et le pousse à une intempérance de langage qu'on peut interpréter en faveur du despotisme. Mais l'idée du droit a bientôt son tour, et l'on s'aperçoit, par les restrictions qu'elle met à l'exercice de la souveraineté, que la royauté, pour Bodin, n'était pas très-éloignée de la monarchie constitutionnelle des peuples modernes. C'est un fait dont nous ne tarderons pas à acquérir la preuve.

Le souverain tient toutes choses en son pouvoir; mais son droit n'a pas la même étendue. Il est obligé de respecter une autre institution, la famille, d'où l'État tire son origine, dans laquelle il possède son plus solide fondement; et la propriété, sans laquelle la famille elle-même n'existerait pas. Telle est la troisième condition à laquelle Bodin soumet la société civile. Supprimez, en effet, la propriété et la famille, l'État se confond avec la communauté absolue, telle que Platon et Thomas Morus l'ont rêvée, telle que les anabaptistes avaient

essayé récemment de l'établir. Or Bodin, en joignant sa propre expérience aux arguments tirés de la politique d'Aristote[1], n'a aucune peine à faire ressortir les difficultés insurmontables et les monstrueuses conséquences de ce régime, qui, en détruisant les affections naturelles, amène du même coup la ruine de l'ordre social. Mais la propriété et la famille ne doivent pas seulement être maintenues pour leur utilité politique; elles sont saintes et inviolables par elles-mêmes. Plus éclairé sur cette question que Montesquieu et Rousseau, pour qui la propriété n'est qu'une institution civile, Bodin veut que le souverain ne puisse disposer de la moindre portion de la fortune des particuliers sans leur plein consentement; d'où ce principe, que l'impôt doit être voté librement par la nation, ou par ses légitimes représentants, les états généraux. « Il n'est, dit-il[1], en la puissance de prince du monde de lever impôts à son plaisir sur le peuple, non plus que de prendre le bien d'autruy. » Le souverain qui agirait autrement ne serait plus dans ses attributions; mais il userait du droit du plus fort et des voleurs. Il n'y a d'exception à cette règle que dans les cas de force majeure, tels qu'une invasion étrangère ou une guerre menaçant l'indépendance na-

[1] Lib. II, chap. I.
[2] *Républ.*, liv. I, chap. VIII.

tionale. Comment Bodin ne s'est-il pas aperçu qu'en accordant à la nation le vote de l'impôt, il lui accordait tout, et lui laissait la souveraineté avec un caractère inaliénable?

La famille n'est pas moins sacrée; car elle a son but particulier, complétement distinct de celui de l'État, et sans lequel, comme on l'a déjà dit, aucun État ne pourrait s'établir, ni subsister; elle forme une communauté, une société naturelle, soumise, comme la société politique, à une souveraineté inviolable qui est celle du mari et du père. Disons-le tout de suite : c'est en légiste, et en légiste des temps antiques, bien plus qu'en moraliste et en philosophe, que Bodin envisage la famille. Ce qui l'occupe avant tout, c'est l'autorité, c'est le droit, le droit du mari sur la femme, le droit du père sur les enfants, non les devoirs mutuels et les tendres obligations qui ont leur place au foyer domestique. Il se prononce énergiquement contre toute assimilation entre les deux sexes, et, par conséquent, entre les deux époux. La femme est pour lui la personnification de l'appétit ou de la passion, l'homme de la raison; et, comme la raison doit commander à la passion, ainsi l'homme doit commander à la femme. Cette inégalité des deux époux se trouve d'ailleurs consacrée par toutes les lois divines et humaines, par les préceptes révélés de la Bible aussi bien que par la loi des Douze Tables. Les nations les plus

sages de l'antiquité, les Romains, les Gaulois, les Hébreux, accordaient au mari sur la femme un droit de vie et de mort, et la faculté de la répudier pour la plus légère faute, pour un tort qu'il n'était pas même nécessaire d'articuler. Bodin veut bien se montrer plus facile; il se contente d'une répudiation motivée, et, tout en réclamant la sujétion de la femme, il ne veut pas qu'elle soit l'esclave du mari; il ne permet, sous aucun prétexte, à celui-ci de la maltraiter. Il suffit que la femme soit en état de tutelle, et qu'elle prête au mari, non-seulement obéissance, mais révérence; qu'elle tienne de lui honneur, rang, condition, pays, famille, domicile, et ne puisse, sans son ordre ou celui du juge, accomplir aucun acte de la vie civile. C'est la nature elle-même qui l'a voulu ainsi; elle a mis à ce prix la paix des familles, la dignité des mœurs, et les peuples qui se sont relâchés de cette règle sévère sont arrivés promptement à la décadence.

Bodin se montre encore plus exigeant pour l'autorité paternelle. « Le père, dit-il[1], est la vraie image du grand Dieu souverain, père universel de toutes choses... L'enfant est obligé d'aimer, révérer, servir, nourrir le père et ployer sous ses mandements en toute obéissance, supporter, cacher et couvrir toutes ses infirmités et imperfections, et n'épargner

[1] *Républ.*, liv. I, chap. II.

jamais ses biens ni son sang pour sauver et entretenir la vie de celui duquel il tient la sienne. » Obligé de nourrir son enfant et de l'instruire, tant qu'il ne peut se suffire à lui-même, le père ne devrait rencontrer d'autres limites à sa puissance que sa justice et sa tendresse. Bodin lui accorde même le droit de vie et de mort. C'est à cette austère discipline, transportée de la famille dans l'État, que Rome, selon lui, doit toutes les vertus dont elle fut le théâtre pendant les premiers temps de la République. Au contraire, à mesure que l'autorité paternelle s'est affaiblie, dans les tristes jours de l'empire, on a vu s'éclipser la splendeur du nom romain, l'anarchie prendre la place des lois, et le patriotisme s'éteindre avec la piété et les mœurs. Telle est aussi la situation de la société française au XVIe siècle, et, pour lui rendre son antique vigueur, il n'y a qu'à revenir à l'ordre de la nature, en rétablissant le père de famille dans tous ses droits. Le pouvoir absolu que Bodin réclame pour lui, ne s'étend pas moins sur les biens que sur la personne de ses enfants. Suivi dans cette opinion par l'auteur de l'*Esprit des Lois*, il ne regarde pas l'hérédité comme un droit naturel, et voudrait que, selon la loi de Lacédémone, « il fût permis dorénavant à chacun de faire héritier qui il voudrait. »

On le voit, ce n'est pas l'idée de la liberté, mais celle de l'autorité qui, d'après l'auteur de la *Répu-*

blique, limite la toute-puissance de l'État. La souveraineté politique est obligée de s'arrêter, pleine de respect, devant une souveraineté plus ancienne et plus légitime, celle du foyer domestique. C'est précisément ce qui fait l'originalité de Bodin, et ce qui le distingue à la fois des anciens et des modernes. Cependant la liberté individuelle se présente aussi à son esprit, mais sans qu'il cherche à l'étudier dans ses rapports avec le gouvernement et les droits de la société.

En passant en revue les différents éléments de la famille, il rencontre l'antique et hideuse institution de l'esclavage. Aussitôt ses scrupules s'éveillent, son âme virile et généreuse se demande s'il est jamais permis de dégrader au rang d'une chose ou d'une bête de somme une créature de notre espèce, qui, en partageant nos facultés, devrait aussi partager nos droits et nos devoirs. Il ne faut pas craindre de l'affirmer, parce que c'est la vérité, Bodin, dans cette question, s'est élevé au-dessus non-seulement des philosophes de l'antiquité, mais des plus grands théologiens du christianisme, et n'a rien laissé à dire aux philosophes et aux philanthropes modernes. Platon, considérant l'esclavage comme plus utile que juste, n'ose pourtant pas le condamner, et se contente, dans sa *République*, d'en signaler les inconvénients. Aristote, au contraire, le défend résolûment, et, prenant l'effet pour la cause, retour-

nant contre la liberté les conséquences de l'oppression, soutient qu'il y a deux classes d'hommes, destinés par la nature, les uns à commander, les autres à servir. Les théologiens chrétiens, et saint Paul lui-même, en recommandant la charité aux maîtres, n'ont jamais compris la liberté comme un droit méconnu chez l'esclave ou comme une conséquence nécessaire de la nature morale de l'homme. « Esclaves, dit l'Apôtre des gentils[1], obéissez à vos maîtres charnels comme au Christ, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur. » Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*[2] enseigne que, selon l'ordre naturel, tel que Dieu l'avait établi d'abord, l'homme n'était pas destiné à commander à l'homme; mais que cet ordre a été renversé par le péché, et que la servitude est devenue le juste châtiment du pécheur[3]. L'esclavage, ajoute-t-il, est un effet du jugement de Dieu, chez qui il n'y a pas d'iniquité, et qui sait mesurer les peines à la gravité des fautes. L'esclave n'a donc pas le droit de briser ses chaînes, il faut qu'il attende avec patience son affranchissement de la libéralité de son maître. Cette même doctrine se retrouve dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. La servitude, dit briève-

[1] *Epist. ad Ephes.*, chap. VI, v. 5 et 6.
[2] Liv. XIX, chap. XV.
[3] « Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori. » *Ibid.*

ment l'Ange de l'École[1], est contraire à la nature; mais elle a été introduite comme châtiment du péché. Il va même, sur les pas de son maître Aristote, jusqu'à la justifier au nom de l'intérêt public; et ce qui est plus étonnant, il la place sur la même ligne que la propriété, qui n'existait pas davantage dans l'origine des choses. Il admet enfin qu'un homme peut se vendre volontairement. Selon Bodin, l'esclavage est à la fois un danger et une iniquité. L'esclavage est une iniquité, car de toutes les raisons qu'on a données pour le justifier, aucune ne soutient l'examen. Dira-t-on, avec Aristote, qu'il est fondé sur l'inégalité des hommes? Alors il faudra toujours que le bon commande au méchant, le sage à l'insensé, le savant à l'ignorant. « Mais, dit-il[2], d'asservir les sages aux fols, les ignorants aux hommes entendus, les méchants aux bons, qui dira que ce ne soit chose contre nature? » Lui donnera-t-on pour origine la pitié du vainqueur pour le vaincu, lorsque, sur le champ de bataille, au lieu de se défaire de son ennemi selon le droit de la guerre, on lui fait grâce de la vie, sous la condition qu'elle nous appartiendra? Cette prétendue pitié est justement assimilée, par Bodin, à la charité des corsaires et des voleurs qui se glorifient d'avoir

[1] *Prim. prim. quæst.*, *XCVI*, art. IV; et *Prim. secund.*, *quæst. XCIV*, art. V.
[2] *Républ.*, liv. I, chap. V.

laissé la vie aux victimes qu'ils ont dépouillées. Puis il nous montre en quoi consiste la commisération des maîtres pour leurs esclaves, et ce tableau, dont l'histoire a fourni tous les traits, n'a rien perdu de son exactitude. Alléguera-t-on, enfin, en faveur de l'esclavage, l'usage et les lois qui l'ont consacré presque partout depuis le commencement du monde? Bodin répondra que les sacrifices humains et bien d'autres coutumes, ou atroces, ou infâmes, qui sont aujourd'hui détruites, avaient obtenu d'abord la même consécration, et il ajoutera que les actions des hommes, si invétérées qu'elles puissent être, ne nous donnent pas la mesure de la justice et de la loi naturelle.

L'esclavage n'est pas plus injuste qu'il n'est dangereux aux véritables intérêts de la société. L'histoire à la main, Bodin nous montre qu'il ne sert qu'à nourrir, chez les maîtres la cruauté, chez les esclaves la bassesse et la haine, la division dans les familles, les guerres serviles, la corruption des mœurs et les révolutions dans les États. « Or, dit-il, puisque nous avons par expérience de quatre mille ans tant d'inconvénients, de rébellions, de guerres civiles, d'éversions et changements avenus aux républiques par les esclaves; tant de meurtres, de cruautés et vilenies détestables commises en la personne des esclaves par les seigneurs, c'est chose très-pernicieuse de les avoir introduits, et, les ayant

chassés, de les rechercher[1]. » Il ne veut cependant pas qu'on les émancipe tout d'un coup. Plus sage que la Convention nationale, il demande qu'on ne les appelle que par degrés à la liberté, dont ils ignorent l'usage, et qui ne serait souvent entre leurs mains qu'un fardeau ou un instrument de vengeance. Il indique l'apprentissage comme une préparation nécessaire à l'affranchissement.

Ainsi, chacun des trois aspects sous lesquels Bodin considère l'État, chacune des trois conditions dont il fait dépendre son existence, a une haute signification et détermine nettement la sphère où doit se mouvoir la politique moderne. 1° En assignant pour but à l'État le développement de toutes les facultés et la satisfaction de tous les besoins de notre nature, sous la loi suprême de la justice et du devoir, il enlève la politique au mysticisme, il la subordonne à la morale et à la philosophie, il la fait entrer dans les attributions de la raison humaine; 2° en réclamant pour l'État une souveraineté réelle, indivisible, permanente, il sert à la fois son unité et son indépendance, il pose les fondements de la société laïque et libérale des temps modernes; 3° en donnant pour limites à la souveraineté de l'État l'inviolabilité de la propriété et du foyer domestique, ainsi que les droits de la liberté indivi-

[1] *Ubi suprà.*

duelle, il maintient la puissance publique sur son véritable domaine, il l'éloigne du double abîme du communisme et du despotisme. Nous allons voir à présent toutes les autres doctrines de Bodin se rattacher de près ou de loin à ces idées générales.

III

Après avoir parlé de l'État en général, et principalement du souverain pouvoir, qui en est l'expression la plus éminente, la condition la moins contestable et la plus directe, Bodin se demande de combien de manières cette condition peut être remplie, ou quelles sont les formes de la souveraineté et de l'État lui-même, que la raison et l'histoire nous montrent comme véritablement différentes. Cette discussion mérite qu'on s'y arrête, ne fût-ce que pour les objections qu'elle élève contre des idées longtemps en faveur parmi nous, et acceptées encore aujourd'hui comme des axiomes par une certaine école politique.

D'abord, il n'existe pas pour Bodin d'États mixtes : il s'inscrit en faux contre l'opinion presque unanime de l'antiquité, qui, non-seulement reconnaît cette

espèce de société politique, mais lui accorde la préférence sur toutes les autres. La suprême autorité, selon lui, appartient ou à un seul, ou à la nation tout entière, ou à la moindre partie de la nation. Dans le premier cas, elle forme une monarchie; dans le second, une démocratie, et une aristocratie dans le troisième. Mais il n'y a ni conciliation, ni mélange, ni partage possible entre ces trois États. En effet, les appellerez-vous tour à tour? Chacun d'eux cherchera à rester d'une manière définitive et se gardera de laisser arriver les deux autres. Puis, cela ressemblerait à un mauvais ménage qui serait alternativement gouverné par le mari, par la femme et par les domestiques. Les appellerez-vous en même temps, en vous efforçant de faire à chacun sa part? Cela n'est pas plus praticable et ne peut pas même se concevoir; car, dans ce partage, il y en a un nécessairement qui fait les lois, un autre qui est tenu de leur obéir. Or, celui qui fait les lois, tant qu'il conserve et au moment où il exerce ce pouvoir, est le vrai souverain; tout le reste est réduit à la condition de sujet. Essayez, par exemple, d'associer ensemble la royauté et l'aristocratie; l'une des deux succombera infailliblement après une lutte plus ou moins prolongée, ou ne subsistera que de nom, en ne conservant qu'une ombre d'elle-même. Introduisez, sous un nom quelconque, le peuple dans le gouvernement, il l'aura bientôt envahi tout entier,

ou, du moins, il en disposera souverainement, ceux qu'il a investis de sa confiance étant obligés, pour la conserver, de flatter ses passions[1].

Appelant l'histoire au secours du raisonnement, Bodin montre qu'en fait ce mélange n'a jamais existé. Ainsi la république de Sparte, telle que Lycurgue l'avait constituée, c'est-à-dire tant que les arrêts du sénat pouvaient être cassés par le peuple, était une véritable démocratie. Plus tard, après les changements introduits par Polydore et Théopompe, elle se changea en aristocratie. Quant aux rois lacédémoniens, ils n'ont jamais été que de simples magistrats, obligés d'obéir tantôt aux éphores, tantôt au sénat. Rome fut successivement une monarchie sous les rois, une aristocratie dans les premiers temps de la république, une démocratie à l'époque de sa plus haute splendeur; et même on peut dire qu'au fond elle n'a jamais été autre chose, puisque, sous tous les régimes, le peuple prononçait en dernier ressort. Sous l'empire même, la souveraineté, au moins en droit, ne résidait pas dans les Césars, mais dans le peuple romain tout entier, dont l'empereur n'était que le premier citoyen, le premier magistrat *(princeps)*, ou le général en chef *(imperator)*. Venise, après avoir formé un État monarchique, est devenue et est demeurée une aris-

[1] *Républ.*, liv. II, chap. I.

tocratie. La France, malgré ses états généraux, où l'on a voulu trouver une image des assemblées du peuple; malgré son parlement, qu'on s'est plu à considérer comme une institution aristocratique; la France est une monarchie pure, c'est-à-dire absolue. En effet, la présence du roi fait cesser à l'instant le pouvoir des assemblées, soit celles des états, soit celles du parlement. Les états généraux, qu'il convoque quand il lui plaît, ployent le genou devant lui, en l'appelant leur souverain seigneur. Il semble que Bodin ait voulu nous offrir une réfutation anticipée de ceux qui ont rêvé, dans ces derniers temps, une vieille constitution française, idéal de toutes les libertés et de tous les droits. Bodin aperçoit aussi la monarchie absolue en Angleterre : car le parlement britannique, tel qu'il était constitué alors, avec des pouvoirs plus étendus et plus réguliers que n'étaient ceux de nos états généraux, n'empêchait pas la souveraineté d'être tout entière dans les mains du roi; de lui émanait toute justice; c'est en son nom qu'on promulguait les lois; tous les magistrats lui devaient leur autorité, et rien ne se faisait dans le royaume que par ses ordres ou par son influence. Les règnes de Henri VIII et d'Élisabeth, les assassinats juridiques de Thomas Morus et de Marie Stuart prouvent suffisamment que Bodin avait raison, et que les formes de la liberté ne sont quelquefois qu'un auxiliaire du despotisme.

Mais cette idée se trouve développée d'une manière plus générale et plus absolue dans un autre chapitre[1] que je vais analyser rapidement.

Distinguant avec raison, comme Rousseau l'a fait après lui dans son *Contrat social*, entre le souverain et le gouvernement, entre celui qui est en droit la source de toute autorité et celui qui l'exerce de fait; ou bien encore entre le principe et l'application, entre les constitutions et les mœurs, l'auteur de la *République* n'a pas de peine à établir que ces deux éléments de la vie politique ne sont pas toujours d'accord. Ainsi, sous une monarchie même absolue, le gouvernement peut être très-démocratique, lorsqu'il appelle aux charges de l'État les hommes les plus dignes de les occuper, sans distinction de rang ni de naissance, ou lorsqu'il garantit à tous, sous la condition des mêmes devoirs, la jouissance des mêmes droits et des mêmes avantages. Une démocratie, au contraire, peut avoir un gouvernement très-monarchique, comme lorsqu'elle appelle à sa tête un dictateur. Elle peut, même hors de cette circonstance, offrir le spectacle de la plus odieuse tyrannie, quand la majorité abuse de sa force contre la minorité et tient en sujétion ou en esclavage des classes entières de la société, telles qu'étaient les esclaves et les affranchis chez

[1] *Ibid.*, liv. II, ch. VI.

les anciens; ou quand une multitude, avide de pillage et de vengeance, proclame la loi agraire, l'abolition des dettes, des listes de proscription. Quant à l'aristocratie, elle peut pencher également ou vers la royauté, ou vers le gouvernement populaire; cela dépend des mœurs, du caractère, de l'éducation du peuple chez lequel elle s'est établie; fort peu des lois, car, dans l'opinion de Bodin, ce ne sont pas les lois, mais l'amour du bien et le sentiment de la justice qui font les bons gouvernements sous tous les régimes. « Au contraire, plus les édits et ordonnances, dit-il, ont été multipliés, plus les tyrannies ont pris leur force. » C'est cette alliance constante de la conscience morale avec l'observation; c'est cette habitude d'aller toujours au fond des choses et de prendre le fait sous quelque forme que ce soit, pour le comparer aux règles éternelles du droit, qui justifie l'admiration dont Bodin était l'objet de la part de ses contemporains, et qui lui assigne, parmi les publicistes anciens et modernes, une place à part, entre Platon et Machiavel.

Mais en vain les trois espèces d'États que l'on vient de compter arrivent-elles parfois à se confondre par leurs gouvernements, c'est-à-dire par leurs actes, elles n'en demeurent pas moins distinctes par leurs principes et par les conséquences logiques que ces principes leur imposent ou que les événements se chargent de développer. Il est donc in-

dispensable de les juger et de les comparer entre elles à ce point de vue, afin de s'assurer s'il n'y en a pas une qui l'emporte absolument sur les autres. Pour Bodin, qui ne reconnaît que des États simples, cette question a plus d'importance que pour l'antiquité, qui se prononce unanimement en faveur des États mixtes. Parlons d'abord de la démocratie, l'ordre social pour lequel l'auteur de la *République* semble éprouver le plus d'éloignement.

Pour apprécier la démocratie, il faut remonter jusqu'au principe d'où découlent ses institutions, son gouvernement, ses actes; et ce principe, pour Bodin comme pour Montesquieu, n'est pas autre chose que l'égalité. Voici ses propres paroles : « Premièrement, on peut dire que l'Estat populaire est le plus louable, comme celui qui cherche une équalité et droiture en toutes loix, sans faveur ni acception de personne, et qui réduist les constitutions civiles aux loix de nature : car tout ainsi que nature n'a point distribué les richesses, les estats, les honneurs aux uns plus qu'aux autres, aussi l'estat populaire tend à ce but-là, d'égaler tous les hommes; ce qui ne peut être fait, sinon en égalant les biens, les honneurs et la justice à tous, sans privilége ni prérogative quelconque, comme fit Lycurgue, après avoir changé l'estat royal en populaire, brûlé toutes obligations, banni l'or et l'argent, et

partagé les terres en sort égal.[1] » Mais il ne faut pas se laisser tromper par une vaine apparence : quand on examine de plus près cette égalité, qui est l'idole des gouvernements populaires, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle n'a jamais existé, puisque les États les plus démocratiques ont eu leurs sujets et leurs esclaves; et que pût-elle se réaliser quelque part, elle ne serait pas moins contraire aux règles de la justice qu'aux intérêts de l'État. En effet, la justice exige que le pouvoir, la fortune, les honneurs, les magistratures soient le partage des plus dignes; et comment soutenir que tous ont des droits égaux, quand nous voyons entre les facultés et les actions des hommes une telle différence, que les uns paraissent descendre au niveau de la brute, et les autres monter jusqu'à la perfection des anges? Sur cette même loi se fonde l'intérêt permanent de l'État : car effacez toute distinction entre le bon et le méchant, entre le citoyen laborieux et celui qui hait le travail, entre l'ignorant et l'homme instruit, l'homme intelligent et l'incapable, toute émulation pour le bien public, tout désir de lui consacrer sa vie et son intelligence, toute ardeur même pour les intérêts privés s'éteindra dans les cœurs; et si, malgré cette pernicieuse influence, un grand homme s'élève dans la république, il soulève

[1] Liv. VI, ch. IV, pag. 688, de l'édit. de 1578.

aussitôt contre lui les passions envieuses de la multitude; il est banni comme Miltiade, comme Aristide, comme Thémistocle; il tombe sous cette loi inique de l'ostracisme, qui est, au dire d'Aristote, une des conditions de la démocratie. Supposez que ce nouvel obstacle a été franchi, et qu'un homme supérieur, après avoir conquis le pouvoir, réussisse à le garder; alors, ce n'est plus le magistrat d'une république populaire; quel que soit le titre qu'il se plaise à porter, c'est un véritable monarque, comme Périclès à Athènes, comme les Médicis à Florence. Ainsi, il faut choisir: ou l'on s'écarte de plus en plus des voies de l'égalité, et c'en est fait de la démocratie; ou l'on y marche avec résolution, et l'on arrive par l'égalité à la communauté, par la communauté à l'anarchie, par l'anarchie au despotisme. Car, pour employer les expressions mêmes de Bodin[1], « c'est le propre d'une multitude qui n'a pas d'autre loi que sa volonté, d'être sans frein ni mors, et de vouloir que tous soient égaux en biens, en honneurs, en peines, en loyers (récompenses), sans faire estat ni estime de noblesse, ni de savoir, ni de vertu quelconque. » Ainsi l'égalité, qui est le principe de la démocratie, en est aussi la dissolution et la ruine, et peut être considérée comme incompatible avec la société elle-même.

[1] Liv. II, chap. VI.

Bodin n'a pas moins bien compris le principe de l'aristocratie, et sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il a devancé et sans doute inspiré l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Placée entre deux extrêmes, le pouvoir d'un seul et le pouvoir de tous, l'aristocratie ne peut se maintenir qu'en les évitant l'un et l'autre et en se proposant, pour règle suprême, la modération, ou, comme on disait dans la langue du XVIe siècle, la médiocrité. Elle a encore un autre motif d'agir ainsi. Le gouvernement d'une telle république est obligé de ménager à la fois le corps des nobles qui l'a choisi, dont il reste dépendant, avec lequel il se confond par un intérêt commun, et le peuple, dont il doit craindre d'exciter l'envie ou la rébellion. La modération, qui est une nécessité pour l'aristocratie, forme aussi son meilleur titre à la recommandation du philosophe; mais qui est-ce qui a le droit de compter sur cette vertu, et comment serait-elle assez forte contre les dangers toujours présents, contre les passions enflammées qui prennent leur source dans la constitution même? Les États aristocratiques, en effet, réunissent les inconvénients du despotisme à ceux de la démocratie. Le corps des nobles, par rapport au peuple, est comme un tyran à mille têtes, toujours prêt à abuser de son pouvoir, et, par conséquent, à exciter les révoltes, obligé, pour les prévenir, de redoubler d'oppression et de violence, jusqu'à ce qu'il suc-

combe. Considéré en lui-même, il forme une république populaire, ouverte aux dissensions, aux intrigues, à l'envie, à l'anarchie, à tous les désordres qui accompagnent les États de ce genre. L'histoire des républiques italiennes est pleine de révolutions qui confirment cette vérité.

Reste donc la monarchie, pour laquelle Bodin a déjà déclaré sa préférence, mais sans nous en dire les conditions et les motifs. Il reconnaît d'abord trois sortes de monarchies : l'une, qu'il appelle tyrannique, n'est pas autre chose que le despotisme pur, où le prince se sert de ses sujets comme de ses esclaves et de leurs biens comme de son patrimoine; l'autre, appelée seigneuriale, est le despotisme héréditaire, issu de la conquête, et susceptible de se corriger avec le temps, tel qu'on le rencontre à l'origine de notre histoire et de celle de plusieurs grands États; enfin, la troisième, désignée sous le nom de monarchie royale ou légitime, « est celle où les sujets obéissent aux lois du monarque et le monarque aux lois de la nature[1]. » Laissant de côté la monarchie seigneuriale, qui, dans sa pensée, n'est qu'une transition entre les deux autres, Bodin ne montre pas moins d'horreur pour le despotisme que d'attachement pour la royauté. Il va même, à l'exemple des Mariana, des Boucher, des Hotman,

[1] Liv. II, chap. v.

des Languet, organes de deux partis extrêmes, également condamnés par ses principes, jusqu'à faire l'apologie du tyrannicide, tandis que le meurtre d'un roi lui semble le plus détestable de tous les crimes. Cependant, qui jugera de la différence du tyran et du roi légitime, puisqu'elle consiste, non dans l'étendue de leur pouvoir, qui est sans limites des deux côtés, mais dans la manière de s'en servir? Est-ce un particulier? Alors chacun a le droit de disposer, au gré de ses erreurs ou de ses passions, du sort de l'État et de ceux qui le gouvernent : c'est l'anarchie. Est-ce le peuple tout entier? Alors, c'est en lui que la souveraineté réside, non-seulement de droit, mais de fait, et mieux vaudrait en régler l'exercice par les lois, que de la placer dans l'assassinat ou dans la révolte. En vain Bodin, outre la justice naturelle, « qui se fait connaître aussi claire et luisante que la splendeur du soleil, » nous adresse-t-il encore à une autre marque pour discerner la tyrannie de la royauté. « Le tyran, dit-il[1], est celui qui, de sa propre autorité, se fait prince souverain sans élection, ni droit successif, ni sort, ni juste guerre, ni vocation spéciale de Dieu. » Nous demanderons encore ici : Qui sera juge de la vocation divine? Comment la guerre peut-elle donner un droit? Et, si cela est, comment

[1] *Ubi supra.*

ce qui a été fondé par l'épée, l'épée ne peut-elle pas le détruire? Qu'est-ce que le sort, pour commander à la raison des hommes et leur imposer le sacrifice de leur liberté? Quant à la succession ou à l'hérédité, elle ne fait que reculer la question sans la résoudre : on ne saurait hériter à juste titre d'un bien mal acquis; l'autorité qu'on exerce sur les autres ne peut jamais être assimilée à une propriété ou à un patrimoine. Enfin, est-ce l'élection qu'on invoque? Alors on rend la souveraineté au corps de la nation. Comment un esprit aussi pénétrant que Bodin ne s'est-il pas aperçu que, sous quelque nom qu'on le désigne, de quelque source qu'il dérive, le pouvoir absolu est la négation même de l'esprit de justice, de l'idée de droit, de l'idée de morale, et qu'en cherchant à réunir ces deux choses incompatibles, on s'enlace soi-même dans un réseau de contradictions? Hobbes est bien plus conséquent, lorsqu'en réclamant pour la société une autorité sans contrôle et sans limites, il la rend maîtresse des consciences comme des actions, et nie qu'il y ait d'autres lois que celles qui émanent du souverain. Mais s'il y a chez les hommes des droits naturels que la société a pour mission de prendre sous sa sauvegarde, il faut que le pouvoir par lequel la société existe et se manifeste, il faut que le pouvoir politique expire devant ces droits, et que cette restriction ne soit pas seulement volontaire, une pure

concession qui peut être donnée et retirée, mais qu'elle soit écrite dans la loi, qu'elle soit un des articles fondamentaux de la constitution ou du pacte social.

La vérité est que la pensée de Bodin ne va pas au delà, alors même que ses expressions nous donnent le change. Arrivé, comme je l'ai dit, dans un temps d'anarchie et de guerre civile, n'ayant sous les yeux que des pouvoirs mal définis et sans cesse aux prises les uns avec les autres : le pouvoir laïque avec le pouvoir religieux, la couronne avec les grands, avec le parlement, avec les états généraux, la majorité catholique de la nation avec une minorité protestante, il cherche un refuge dans l'autorité, inséparable, selon lui, de l'unité, et ce principe, il le trouve dans la royauté seule, cette institution nationale, consacrée en même temps par les traditions religieuses, qui, pour sortir des langes de la féodalité, pour imposer silence aux factions et aux castes, est obligée de marcher dans la voie des réformes en confondant ses intérêts avec ceux de l'État tout entier, avec ceux de la justice même. Voilà pourquoi il veut la royauté délivrée de ses entraves; voilà pourquoi la monarchie absolue, héréditaire, transmissible de mâle en mâle, par ordre de primogéniture, lui paraît, selon ses propres expressions[1], « la plus seure république et, sans contredit, la meilleure

[1] Liv. VI, chap. IV, pag. 709 de l'édit. citée.

de toutes. » Mais il se garde bien de faire du pouvoir une propriété ou un droit surnaturel de celui qui l'exerce. Il a soin de nous le dire, en son nom et au nom de tous ceux qui enseignent la même doctrine : « Ce n'est pas pour le plaisir du prince qu'ils ont ainsi escrit, mais pour la seureté et vie heureuse des sujets. »

D'ailleurs la royauté, telle que Bodin la conçoit, n'est absolue que de nom. Dès que vous quittez avec lui l'idée abstraite d'autorité, de souveraineté indivisible, qu'il lui plaît d'opposer à l'agitation des républiques, vous rencontrez partout des limites, des réserves, des transactions, des tempéraments, tout comme dans nos institutions modernes. Il professe hautement ce principe, que si l'État doit rester simple dans une monarchie, il est bon que le gouvernement soit composé et tempéré [1]. D'abord, comme je l'ai déjà remarqué, le roi ne peut lever aucun impôt sans le libre consentement de la nation, représentée par les états généraux. Le même respect qu'il doit aux propriétés, il est obligé de l'observer à l'égard des personnes ; ce qui implique la conséquence que l'armée doit être votée, comme l'impôt, par les mandataires du pays. Or, un prince qui dépend de ses sujets pour ces deux choses, l'armée et le budget, comme nous disons

[1] Liv. VI, chap. VI, pag. 744 édit. citée.

aujourd'hui, est certainement obligé de compter avec eux. Ce n'est pas tout. Indépendamment des assemblées législatives, investies de la confiance et des pleins pouvoirs de la nation, le roi aura près de lui un conseil permanent et inamovible, un sénat composé des hommes les plus considérables par leur position, leurs services, leurs lumières et leurs vertus. Cette assemblée aura pour mission, tout à la fois, d'éclairer le prince sur les affaires de l'État, même quand elle n'est pas consultée; de former, dans certains cas extraordinaires, une haute cour de justice, et d'absorber dans son sein des personnalités remuantes, ou, selon l'expression énergique de Bodin, de soûler l'ambition de ceux qui pourraient troubler la paix publique. Elle a beau n'avoir qu'un droit de conseil et de remontrance, il serait dangereux de ne pas tenir compte de ses avis. « Les sujets, dit Bodin [1], sont induits à mépriser les édits passés contre les résolutions du conseil, et du mépris des lois vient le mépris des magistrats, et puis la rébellion ouverte contre les princes, qui tire après soi la subversion des États. »

Au-dessous du sénat et des états généraux, il faut qu'il y ait des états particuliers ou provinciaux qui défendent les intérêts de chaque

[1] Liv. III, chap. I.

province, comme les assemblées précédentes ceux de la nation tout entière. Ils s'occuperont non-seulement de la répartition des impôts, mais des routes à tracer, des ponts à construire, des établissements d'instruction publique à doter ou à fonder, de toutes les améliorations réclamées par le pays. Ce sont les conseils généraux de nos départements, avec une autorité plus imposante et plus de liberté dans leurs délibérations.

Enfin il est nécessaire, il est juste, selon Bodin, que les ordres du monarque rencontrent quelquefois de la résistance chez ceux-là mêmes qui ont pour état de les exécuter, c'est-à-dire les magistrats et les officiers, ou, comme on les appelle aujourd'hui, les fonctionnaires publics. En effet, il ne faut pas confondre ces deux sortes de personnages avec de simples commissaires. Un simple commissaire est entièrement dans la main de celui qui le nomme; c'est l'instrument d'un dictateur, et le dictateur lui-même n'est qu'un commissaire général et extraordinaire. Au contraire, le magistrat et l'officier sont les organes d'un gouvernement régulier, et ont des fonctions, par conséquent des droits et des devoirs parfaitement définis par la loi. Aussi longtemps que le roi ne leur commande que des actes compris dans leurs fonctions et que la loi ne défend pas, ils sont tenus d'obéir avec la plus scrupuleuse exactitude; mais dès qu'il veut fran-

chir cette limite et les en faire sortir eux-mêmes, leur devoir est de faire des représentations, et si elles ne sont pas écoutées, de quitter leur charge. « Il est beaucoup plus expédient, pour la république, dit Bodin [1] avec une grande élévation de langage, et plus séant pour la dignité du magistrat, de se desmettre de l'estat que de passer une chose inique. » Bodin va plus loin : il recommande la même conduite au magistrat ou au fonctionnaire appelé à l'exécution d'une ordonnance ou d'une loi qui blesse sa conscience, et qu'il n'aurait pas connue avant son entrée en fonctions; car, pour toutes les autres, il les a approuvées en acceptant son titre.

Voià de quelle manière Bodin cherche à concilier deux choses qui lui sont également chères : l'autorité et le droit naturel, la tradition et la raison. Telle est, pour parler son langage, la forme de république qu'il propose, sinon comme un modèle de perfection, au moins comme la moins imparfaite et la plus propre à satisfaire une société saine et éclairée; mais il se garde bien de la recommander à tous les peuples. Chaque nation, selon lui, doit avoir celle qui répond le mieux à ses mœurs, à son génie, à son caractère particulier, tels qu'ils résultent de sa situation géographique et de la conformation de son territoire. En un mot, il

[1] Liv. III, chap. IV, pag. 309 de l'édit. citée.

croit à l'influence des climats sur l'état moral et politique des hommes. Cette doctrine, qu'on a l'habitude d'attribuer exclusivement à Montesquieu, c'est Hippocrate [1] qui en a fourni le principe; c'est Aristote [2] qui l'a appliquée, pour la première fois, à la politique et à l'histoire; c'est Bodin qui l'a portée à la plus haute généralisation, en même temps qu'il en a corrigé les conséquences par les idées morales de la liberté humaine et d'une justice immuable, universelle; Montesquieu n'a guère fait que la gâter en l'exagérant, et Herder l'a poussée jusqu'au fatalisme absolu.

Le philosophe grec, dans un très-court chapitre, comparant entre eux les peuples du Nord, les peuples de l'Asie et ceux de la Grèce, se contente de remarquer que les premiers, doués par la nature de plus de courage que d'intelligence, sont plus libres que civilisés et plus capables de garder leur propre indépendance que d'exercer de l'empire sur les autres; que les seconds, plus intelligents que courageux, semblent condamnés à un esclavage perpétuel au sein d'une civilisation raffinée; qu'enfin les derniers, réunissant en eux l'intelligence et le courage, l'amour de la liberté et les qualités du

[1] *Traité des Eaux, des Airs et des Lieux*, tom. III, pag. 53 de la traduction de M. Littré.

[2] Liv. IV, chap. VI de la *Politique;* traduction de M. Saint-Hilaire, pag. 217.

commandement, seraient capables, s'ils formaient un seul État, de conquérir l'univers. Déjà, avant Aristote, Platon avait dit, d'une manière sommaire [1], que les lois ne doivent pas être contraires au climat; mais il était réservé à Bodin, près de deux siècles avant l'*Esprit des Lois*, de donner à cette idée tout son lustre [2].

Il divise tous les peuples, selon les zones qu'ils habitent, en trois grandes classes : les peuples du Midi, les peuples du Nord et ceux des régions tempérées. Les premiers, selon lui, ont la souplesse et la ruse, mais non la force; et cela par un décret de la sagesse divine, parce qu'il n'y a rien de plus cruel que l'injustice armée de la puissance. Les seconds, remarquables par la force, manquent de finesse dans l'esprit et sont également incapables d'abuser de leur avantage. La supériorité appartient aux derniers, chez qui l'intelligence et la force se combinent dans une juste mesure, sans que l'une dégénère en subtilité, ni l'autre en rudesse. Aussi voyons-nous qu'ils sont plus justes dans leurs actions, qu'ils ont plus d'aptitude à se gouverner eux-mêmes et à commander aux autres. Du midi nous sont venues les sciences spéculatives, la philosophie et la religion; du nord les invasions et les

[1] A la fin du Ve livre *des Lois*.
[2] Liv. V, chap. I.

grandes armées; des régions moyennes, les arts qui tiennent au gouvernement : la politique, le droit, l'éloquence. C'est là aussi que se sont élevés les plus grands et les plus solides empires. Les nations méridionales ont pu vaincre quelquefois d'autres nations de la même latitude, mais toujours elles ont échoué en s'avançant vers des régions plus froides, comme les Maures contre la Grèce et contre l'Italie, et surtout contre la France. De même les Romains, après avoir triomphé sans obstacle dans le sud et dans l'orient, n'ont jamais pu venir à bout des peuples septentrionaux, et ce sont ces peuples qui ont plus tard envahi l'Empire. Une autre nation, également venue du nord, celle des Turcs, a conquis ce qui restait, au milieu du xv[e] siècle, de l'empire d'Orient, et se trouve menacée à son tour par les Moscovites. C'est Bodin qui parlait ainsi en 1577. Inférieurs par les armes, les peuples du Midi reprennent l'avantage par la diplomatie. Aussi les Espagnols (Bodin parle pour son temps) sont meilleurs diplomates que les Italiens, les Italiens que les Français, les Français que les Anglais. L'influence des climats ne s'arrête pas au caractère et à la fortune politique des différents peuples; elle pénètre dans leurs mœurs et dans leurs lois; elle agit sur le choix de leurs occupations. C'est ainsi qu'en Orient, où les sens ont plus d'ardeur, la polygamie a triomphé, tandis

que dans les régions plus calmes un seul homme se contente d'une seule femme. Aussi exaltés dans leurs idées que dans leurs passions, les Orientaux n'obéissent qu'à la voix du ciel ou à l'autorité de la religion. Les habitants du Nord subordonnent tout à la force des armes, même la justice, puisque c'est à eux que l'on doit les combats judiciaires. Au contraire, dans les climats tempérés de l'occident, rien ne se fait qu'au nom de la loi et du droit; la justice y est une fonction et une science, objet du respect universel. Enfin les premiers, comme énervés par une nature puissante, préfèrent la contemplation à la vie active, et, une fois pourvus des inventions les plus nécessaires, restent plongés dans une complète immobilité. Les seconds, forcés par la nécessité de chercher des ressources en eux-mêmes, ne tardent pas à quitter la guerre pour l'industrie et pour l'exercice de tous les arts utiles. Les derniers ont une vocation plus prononcée pour le commerce et pour les arts libéraux, ou pour l'industrie alliée aux beaux-arts.

Comment supposer que les mêmes institutions politiques puissent convenir à des natures aussi différentes? L'homme d'État ne doit-il pas ressembler au sage architecte qui accommode ses constructions à la matière qu'il trouve sous sa main? Tel est le sentiment de Bodin ; telles sont presque ses propres expressions. Il pense donc que le gouvernement

théocratique est celui qui s'accorde le mieux avec le génie religieux de l'Orient; que les régions tempérées réclament un gouvernement libre, et le Nord une royauté élective, comme une armée qui choisit elle-même son chef. Il faut remarquer qu'à l'époque où Bodin écrivait, presque toutes les nations septentrionales, la Bohême, la Pologne, la Suède, le Danemark, l'empire d'Allemagne tout entier, étaient des monarchies fondées sur l'élection. Mais les différences qui existent entre les hommes ne dérivent pas toutes du climat; il y en a qui, prenant leur source dans la nature ou dans la conformation du sol, se font sentir quelquefois, sous la même latitude, entre les États les plus voisins. Un peuple, par exemple, sera agriculteur, ou industriel, ou marchand, selon que son territoire sera fécond ou stérile, éloigné ou rapproché de la mer, et le genre d'occupation qui lui a été désigné, agissant sur son caractère, son intelligence et ses mœurs, devra aussi se réfléchir dans ses institutions. Les habitants des montagnes ont dans l'humeur quelque chose d'âpre et de sauvage qui les fait ressembler aux peuples du Nord et leur donne, comme à eux, le goût de l'indépendance ou de la guerre. Au contraire, ceux des plaines, surtout quand le ciel est clément, quand la terre est fertile, sont faciles et doux comme les peuples du Midi. Aussi voyons-nous que les Suisses vivent en république, tandis que

les habitants efféminés de la Lombardie souffrent non-seulement la tyrannie, mais la domination étrangère. Qui pourrait dire si l'esprit de sédition et de révolte qui a agité Rome n'est pas dû aux sept collines sur lesquelles la Ville éternelle est assise? On sait qu'Athènes se divisait en trois parties, et, pour ainsi dire, en trois cités qui nourrissaient autant de factions différentes : la ville haute était toute démocratique; la ville basse demandait une oligarchie, et le Pyrée un gouvernement tempéré. C'est au législateur, à l'homme politique, de tenir compte de ces circonstances et d'être pénétré de ce principe, que « l'un des plus grands, et peut-être le principal fondement des républiques, est d'accommoder l'Estat au naturel des citoyens, et les édicts et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et des temps. » Mais, comme je l'ai déjà dit, ces diversités, dans l'esprit de notre auteur, ne portent pas atteinte à l'unité du genre humain et à l'universalité de la loi morale. « Ces naturelles inclinations des peuples n'emportent point, dit-il, de nécessité. » Malheureusement, il ne se croirait pas quitte envers la science de son temps, s'il n'ajoutait à ces belles considérations des explications tirées de l'astrologie. Ainsi, pourquoi les peuples septentrionaux ont-ils la passion de la guerre? parce Mars est la planète qui agit immédiatement sur eux. Pourquoi les peuples du Midi se font-ils

remarquer par leur sensualité et leur incontinence? parce qu'ils sont placés sous l'influence de Vénus. Enfin, les habitants des régions moyennes, si propres au commerce et à l'éloquence, sont les sujets de Mercure. Mais la doctrine qui a motivé ces rêveries n'en subsiste pas moins, et la théorie moderne de l'influence des races, loin de la détruire, l'enrichit d'une nouvelle série d'observations.

Pour achever de faire connaître la théorie politique de Bodin, il ne me reste plus qu'à exposer rapidement ses principes sur l'organisation de la justice, sur le droit d'association, la répartition de l'impôt, et, en général, sur les rapports les plus importants du gouvernement avec les gouvernés. On trouvera ici, sous une forme non équivoque, la plupart des idées qui ont prévalu et qui semblent aujourd'hui enracinées dans notre droit public : l'unité de législation, l'égalité devant la loi, l'accessibilité des fonctions et des honneurs publics à toutes les classes de citoyens, la répartition de l'impôt en raison des fortunes, enfin, la plus précieuse et la plus élevée de toutes les conquêtes de la raison sur l'iniquité et la barbarie de la vieille société, la liberté de conscience.

L'unité de législation était déjà réclamée en France par les cahiers du tiers, à l'assemblée des états de 1560. Il ne faut donc pas faire à Bodin un mérite particulier de la proposer, dans sa *Répu-*

blique, à tous les États. Mais nul n'a compris mieux que lui par quels moyens cette unité de la loi doit descendre dans les faits, ou comment, dans une société bien organisée, doit être pratiquée la justice. La justice, selon lui, a deux fonctions à remplir : 1° Elle doit protéger les citoyens les uns contre les autres, au même degré, avec une égale vigilance, par les mêmes mesures de répression. Un vol, un meurtre, par exemple, doivent être poursuivis et punis de la même manière, quel que soit le coupable, quelle que soit la victime. C'est ce que Bodin appelle la justice commutative, et qu'il compare, avec Aristote, à une proportion arithmétique. 2° Elle doit établir l'harmonie du mérite et des récompenses, en mettant chacun à sa place, en confiant à chaque citoyen la charge dont il est capable par ses facultés, et dont il est digne par sa conduite. Renfermée dans cette noble tâche, elle reçoit le nom de justice distributive, et a pour symbole une proportion géométrique. Ces deux fonctions de la justice, tout en maintenant l'unité et l'égalité dans l'État, laissent cependant subsister une différence qui tourne au bien général et sert de fondement à une aristocratie légitime, celle de la vertu et du talent. Sans demander la destruction des castes existantes ou des trois ordres de la vieille monarchie française, ce qui serait, non pas une réforme, mais une révolution violente, entièrement contraire

à ses principes, Bodin veut qu'ils viennent se réunir et se fondre, en quelque sorte, dans cette aristocratie nouvelle. « Que chascun de ces trois estats, dit-il[1], ait part aux offices, bénéfices, judicatures et charges honorables, ayant égard au mérite et aux qualités des personnes. » Comme le mérite et la capacité ne se transmettent pas avec le sang, aucune fonction publique ne doit être héréditaire, à plus forte raison ne doit être vendue à prix d'argent, celle de rendre la justice encore moins que toute autre. En combattant la vénalité des charges, Bodin ne se contente pas, selon son habitude, de parler à la raison et au bon sens; il s'élève jusqu'au ton d'une éloquente indignation. « Il est bien certain, dit-il[2], que ceux-là qui mettent en vente les estats, offices et bénéfices, ils vendent aussi la chose la plus sacrée du monde, qui est la justice; ils vendent la république, ils vendent le sang des sujets, ils vendent les loix, et, ostant les loyers d'honneur, de vertu, de sçavoir, de piété, de religion, ils ouvrent les portes aux larcins, aux concussions, à l'anarchie, à l'injustice, à l'ignorance, à l'impiété, et, pour le faire court, à tous les vices et ordures. » Il n'y a pas d'extrémité, selon lui, pas de détresse publique, pas de désastre financier qui puisse excuser une telle profanation;

[1] Liv. V, chap. III.
[2] *Ibid.*

et, joignant au sentiment moral la raison politique, il ajoute qu'il n'y a pas de cause plus certaine d'agitation et de ruine, pour les États, qu'une distribution des honneurs et des places, capable d'exciter le mépris des gens de bien et la faveur des méchants.

Le même principe qui exige l'harmonie du mérite et des récompenses, veut aussi la proportion des châtiments et des fautes. On sait à quel point cette idée était chère aux philosophes du XVIIIe siècle, à Beccaria, à Montesquieu, à Mably, à Bentham. Longtemps avant eux, Grotius en avait montré les applications les plus importantes. Mais elle est à peine indiquée dans la *République*. L'auteur se contente de marquer le vrai caractère de la pénalité, en demandant, contre l'opinion de son temps, qu'elle soit personnelle, et qu'elle serve, non-seulement à frapper, mais à régénérer le coupable par le sentiment moral de l'expiation et du repentir. « Les enfants, dit-il[1], ne sont pas coupables du crime de leur père. » En conséquence, il flétrit de toutes ses forces la confiscation, qui lui paraît une mesure aussi impolitique qu'immorale. Il faut avouer que ce sentiment est plus éclairé, plus humain, que celui dont Bossuet s'est fait l'interprète dans cette horrible proposition du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*[2] :

[1] *Ubi supra.*
[2] Chap. IV, § 11.

« Je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme pour lui faire connaître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfants, comme étant une portion de leur être. » Mais ce n'est pas assez pour Bodin que la peine soit personnelle à celui qui l'a méritée, il veut, pour me servir de ses propres expressions, qu'en faisant sentir au coupable l'étendue de la faute par la gravité proportionnelle du châtiment, et en excitant son âme au repentir, « la punition ait moins d'acerbité et plus de profit. »

Une autre règle de la justice distributive, c'est que tous ceux qui participent aux avantages de la société en supportent aussi les charges, en raison de leurs moyens ; c'est que l'impôt soit réparti proportionnellement aux fortunes, et que personne n'en soit exempt, sinon celui qui n'a rien. Non content de réclamer l'application de ce principe, Bodin enseigne les moyens de le mettre en pratique. Il donne l'idée d'un cadastre général de tous les biens, d'un registre public des hypothèques, d'un recensement périodique de la population, d'une statistique des bénéfices et des charges avec les revenus qui y sont attachés, d'un système de contributions indirectes, qui, en épargnant les objets de consommation générale, nécessaires au pauvre comme au riche, atteindrait principalement le superflu et le luxe, les délicatesses de la vie, d'autant plus recherchées qu'elles sont mises à plus haut prix. Puis,

éclairant, selon sa coutume, la raison par les faits, il nous fait voir, dans un sombre tableau de la France du XVI[e] siècle, comment les exemptions des classes privilégiées avaient porté à son dernier terme la misère du peuple. Il nous montre celui-ci, pendant que le clergé, la noblesse et les villes les plus riches se déchargent sur lui, succombant sous le fardeau, comme l'âne de la fable, et menaçant d'entraîner dans sa ruine l'État tout entier. « Il avient, comme au corps humain, que les parties les plus fortes et plus nobles jettant les humeurs superflus et vicieux aux plus faibles, quand l'apostème est enflé si fort, que la partie faible n'en peut plus, il faut qu'elle crève ou qu'elle infecte tous les membres[1] » L'abcès a éclaté, en effet, deux siècles plus tard, par la révolution de 1789.

Bodin parle du droit d'association comme le pourrait faire un homme d'État de notre temps. Il trouve, en thèse générale, qu'il n'y a rien de plus utile que les associations ou, pour employer le mot dont il se sert, les communautés; parce qu'elles sont capables de plus grandes choses que les individus, et qu'elles lient plus étroitement entre eux les citoyens d'une même république. Mais ces sociétés particulières sont tenues de respecter les lois et les intérêts généraux de l'État; par conséquent,

[1] Liv. VI, chap. I, pag. 651 de l'édit. citée.

elles doivent être ouvertes à son regard, toujours prêtes à accepter sa surveillance. Cette condition fondamentale s'applique également, dans la pensée de Bodin, aux corporations religieuses ou laïques, aux compagnies industrielles ou savantes. Quels que soient la nature et le but de ces corporations, il donne à l'État le droit de les autoriser ou non, d'intervenir dans leurs rapports avec les individus, pour empêcher la captation et la surprise, et de veiller à ce que, dans la sphère de l'industrie ou du commerce, elles ne puissent pas dégénérer en monopoles [1]. C'est le bon sens même qui a dicté ces règles, aujourd'hui passées en usage. Aller au delà, c'est demander à l'État son acte d'abdication; rester en deçà, c'est refuser à l'ordre et à la civilisation un de leurs auxiliaires les plus puissants.

En traitant du droit d'association, Bodin rencontre sur son chemin la diversité des communions dans un même État, et par suite la tolérance religieuse. Cette idée, il faut qu'on le sache, était à peu près étrangère aux esprits du XVIe siècle. Protestants et catholiques reconnaissaient à l'État le droit d'imposer par la force ce que chacun des deux partis appelait la vraie religion. L'Hôpital et de Thou, plus éclairés que leurs contemporains, ne songeaient pourtant qu'à l'extinction de la guerre

[1] Liv. III, chap. VIII.

civile. Le fameux édit de Nantes n'est qu'un traité de paix intérieure, une transaction purement politique entre deux factions ennemies. Bodin est le premier qui, faisant de la tolérance un principe, la réclame non-seulement pour les réformés, mais pour toutes les sectes indistinctement, quand elles n'offensent ni les mœurs ni les lois. Il rappelle cette belle maxime de Théodoric : « La religion ne s'impose pas, car personne ne peut être forcé de croire malgré lui[1] ; » et il montre par l'histoire que la persécution n'est pas moins impuissante qu'elle n'est injuste : « Car, dit-il[2], l'esprit des hommes résolus plus se roidit, tant plus on lui résiste, et se lâche si on ne lui fait tête. » D'ailleurs, il y a quelque chose de plus impie que l'hérésie : c'est l'hypocrisie, fruit de la violence, et qui conduit elle-même à l'athéisme. Sans doute il y a encore quelque distance de la tolérance, même la plus étendue, à la liberté de conscience. La première n'est qu'une concession plus ou moins mêlée de sacrifice, une grâce que les hommes s'accordent mutuellement pour vivre ensemble; la seconde est un droit qui découle de notre nature intellectuelle et morale, et qu'en théorie on peut même considérer comme le premier de

[1] « Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus. »

[2] Liv. III, chap. VIII, et liv. IV, chap. VII.

tous; car si vous êtes maître de mon âme, vous avez tout le reste. Mais l'une est une préparation nécessaire à l'autre, et c'est en vain, comme l'expérience nous l'apprend souvent, que la liberté de conscience est inscrite dans les lois, quand la tolérance n'est pas entrée dans les mœurs.

Je ne dirai qu'un mot de la politique extérieure de Bodin, parce qu'il suffit pour nous faire reconnaître les mêmes principes sur lesquels repose sa politique intérieure. Il ne permet la guerre que pour se défendre, jamais pour attaquer et pour agrandir son territoire. Il doute qu'elle soit légitime, même quand elle peut être considérée comme une diversion salutaire et un moyen de rétablir la paix intérieure. Le métier des armes lui paraît le plus pernicieux et le plus corrupteur, le plus grand obstacle qui s'oppose aux progrès de la civilisation et des mœurs. On reconnaît ici tout à la fois l'économiste et le philosophe. Dans les traités d'alliance et de paix, il recommande la plus sévère loyauté; il défend qu'on manque à ses engagements, même envers les infidèles, même envers les pirates et les brigands, et n'admet pas qu'il y ait un pouvoir quelconque sur la terre qui puisse relever un homme de son serment. « La foi, dit-il, est le seul fondement et appui de justice sur laquelle reposent toutes les républiques, alliances et sociétés des hommes. ».

Telles sont les idées les plus essentielles que Bo-

din a développées dans sa *République*. Sans affecter, comme je l'ai dit, les hautaines prétentions et la rigueur souvent plus apparente que réelle d'un système, elles forment cependant une doctrine homogène, fondée sur une méthode aussi large que féconde, qui embrasse toutes les parties de la science politique : le but et les conditions de l'État, la forme de gouvernement qui lui offre le plus d'avantages, les rapports du gouvernement avec les gouvernés, enfin les relations extérieures des États entre eux. Cette doctrine n'est pas, comme celle de Machiavel, un recueil d'observations et de procédés; elle repose sur les principes éternels de la morale, confirmés par l'histoire; mais elle se rattache aussi à un autre ordre d'idées : je veux parler des convictions religieuses et philosophiques de Bodin.

IV

Bodin doit être compté au nombre de ces rares esprits qui résument avec autorité toute la pensée d'une époque, en même temps qu'ils préparent la route aux âges suivants. Il a été, par son livre de la *République*, le Montesquieu du XVIe siècle; il en a été

le Vico et le Herder par son admirable traité de la *Méthode pour étudier l'histoire*. Il en a été le Turgot et le Malesherbes en cherchant, dans sa vie politique, à prévenir les révolutions par les réformes, et à concilier ensemble le respect de la monarchie et l'amour de la liberté. Il en a été le docteur Quesnay et l'Adam Smith en préparant, ou plutôt en créant, par sa *Réponse à M. de Malestroit*, la science de l'économie politique. Par son dialogue sur la religion, plus connu sous le nom d'*Heptaplomères*, il en a été, dans une certaine mesure, le Bayle et le Voltaire. Mais hélas! nous trouvons aussi en lui l'avocat convaincu, le vengeur impitoyable de la plus odieuse superstition de son temps, lorsque, marchant sur les traces de l'aveugle Spanheim, et ouvrant la voie au misérable Delrio, qu'il n'a précédé que de quelques années, il a écrit son triste livre de la *Démonomanie*.

Tout le monde connaît ces légendes dont les héros, transportés pendant leur sommeil au milieu du sabbat, se réveillent tout à coup, après la cérémonie infernale, à trois ou quatre cents lieues de leur demeure. On éprouve quelque chose de pareil lorsqu'en quittant la *République*, on parcourt, pour la première fois, les pages de la *Démonomanie*. Il semble que dans un instant on ait reculé de plusieurs siècles ou qu'un pouvoir surnaturel nous ait fait passer subitement du monde que nous habitons,

que nous connaissons, parmi les êtres fantastiques rêvés par Hoffmann et dessinés par Callot. Si l'on était libre de n'écouter que l'imagination, on s'abandonnerait facilement au charme plein d'horreur de cette crédulité d'un autre âge, dont aucun art ne peut simuler l'émotion; mais ce plaisir n'est pas permis quand à côté de la légende se montre le réquisitoire, quand la superstition devient le prétexte de la violence, quand aux fantômes se mêlent les bourreaux et l'appareil des supplices. Un tel livre est plus qu'une curiosité littéraire ou archéologique ; c'est une sombre page d'histoire qui appelle les regards et les méditations du philosophe.

Pour se faire une idée exacte de la *Démonomanie* aussi bien que du temps auquel elle appartient, il faut entendre Bodin lui-même nous expliquer dans sa préface à la suite de quel événement et pour quel motif il l'a composée. On lui trouvera quelquefois une crudité de langage, une licence d'imagination que j'aurais voulu épargner à la délicatesse du lecteur; mais c'est précisément un des traits les plus caractéristiques de la croyance qu'il veut défendre, et peut-être aussi de l'époque où cette croyance s'est développée, de mêler ensemble l'absurde, l'horrible et l'obscène. Voici ce passage qui, malgré son étendue, ne paraîtra pas trop long. Je le transcris, pour plus de facilité, avec l'orthographe d'aujourd'hui.

« Le jugement qui a été conclu contre une sorcière, auquel je fus appelé le dernier jour d'avril mil cinq cent septante et huit, m'a donné l'occasion de mettre la main à la plume pour éclaircir le sujet des sorciers, qui semble à d'autres personnes étrange à merveille, et à plusieurs, incroyable. La sorcière que j'ai dit s'appelait Jean Harvillier, native de Verbery, près Compiègne, accusée d'avoir fait mourir plusieurs hommes et bêtes, comme elle confessa sans question ni tortures, combien que de primeface elle eût dénié opiniâtrement et varié plusieurs fois. Elle confessa aussi que sa mère, dès l'âge de douze ans, l'avait présentée au diable en guise d'un grand homme noir, outre la stature des hommes, vêtue de drap noir, lui disant qu'elle l'avait, sitôt qu'elle fût née, promise à celui-là, qu'elle disait être le diable, qui promettait la bien traiter et la faire bien heureuse; et que dès lors elle renonça à Dieu et promit servir au diable; et qu'au même instant elle eut copulation charnellement avec le diable, continuant depuis l'âge de douze ans jusques à cinquante ou environ qu'elle fut prise. Elle dit aussi que le diable se présentait à elle quand elle voulait, toujours en l'habit et forme qu'il se présenta la première fois, éperonné, botté, ayant une épée au côté et son cheval à la porte, que personne ne voyait qu'elle. Et si (aussi) avait quelquefois copulation avec elle, sans que son mari,

couché auprès d'elle, l'aperçût. Or, combien qu'elle fût diffamée d'être fort grande sorcière, et qu'il fût presque impossible de garder les paysans de la ravir des mains de justice pour la brûler, craignant qu'elle ne réchappât, si est-ce qu'il fut ordonné auparavant que procéder au jugement définitif, qu'on envoierait à Verbery, lieu de sa nativité, pour s'enquérir de sa vie, et aux autres villages où elle avait demeuré. Il fut trouvé que, trente ans auparavant, elle avait eu le fouet pour le même crime, et sa mère condamnée à être brûlée vive, par arrêt de la cour du parlement confirmatif de la sentence du juge de Senlis. Et si fut trouvé qu'elle avait accoutumé de changer de nom et de lieu pour couvrir son fait et que partout elle avait été atteinte d'être sorcière. Se voyant convaincue, elle requit pardon, faisant contenance de se repentir, déniant toutefois beaucoup de méchancetés qu'elle avait commises et auparavant confessées. Mais elle persista en la confession qu'elle avait faite du dernier homicide, ayant jeté quelques poudres que le diable lui avait préparées, qu'elle mit au lieu où celui qui avait battu sa fille devait passer. Un autre y passa auquel elle ne voulait point de mal, et aussitôt il sentit une douleur poignante en tout son corps. Et d'autant que tous les voisins, qui l'avaient vu entrer au lieu où elle avait jeté le sort le jour même, voyant l'homme frappé d'une maladie si soudaine, criaient qu'elle avait jeté le

sort ; elle promit de le guérir, et de fait elle garda le patient pendant la maladie et confessa que le mercredi devant que d'être prisonnière, elle avait prié le diable de guérir son malade, qui avait fait réponse qu'il était impossible ; et qu'elle dit alors au diable qu'il l'abusait toujours et qu'il ne vînt plus la voir ; et lors qu'il dit qu'il n'y viendrait plus, et que deux jours après l'homme mourut. Et aussitôt elle s'alla cacher en une grange où elle fut trouvée. Ceux qui assistaient au jugement étaient d'avis qu'elle avait bien mérité la mort ; mais sur la forme du genre de mort, il y en eut quelqu'un plus doux et d'un avis plus pitoyable (on verra tout à l'heure que ce n'était pas Bodin), qui était d'avis qu'il suffisait de la faire pendre. Les autres, après avoir examiné les crimes détestables et les peines établies par les lois divines et humaines, et mêmement la coutume générale de toute la chrétienté, et gardée en ce royaume de toute ancienneté, furent d'avis qu'elle devait être condamnée à être brûlée vive ; ce qui fut arrêté, et la sentence, dont il n'y eut point d'appel, exécutée le dernier jour d'avril à la poursuite de maître Claude Defay, procureur du roi à Ribemont. »

Les lignes qui suivent ne sont pas moins curieuses, et je demande la permission de les citer encore, afin que personne ne prenne ici le change. Malgré les prétendus meurtres qu'on l'accuse d'avoir com-

mis à l'aide d'une poudre répandue sur le passage de ses victimes, ce n'est pas comme empoisonneuse que cette pauvre femme a été brûlée, mais comme sorcière ; et tel est le pouvoir de l'imagination excitée par de sombres pratiques, qu'elle a confirmé par ses aveux le cruel arrêt prononcé contre elle.

« Depuis la condamnation elle confessa qu'elle avait été transportée par le diable aux assemblées des sorciers, après avoir usé de quelques graisses que le diable lui baillait, étant guidée d'une si grande vitesse et si loin, qu'elle était bientôt lasse et foulée, et qu'elle avait vu aux assemblées grand nombre de personnes, qui adoraient bien un homme noir, en haut lieu, de l'âge comme de trente ans, qu'ils appelaient Beelzebuth ; et après cela ils se couplaient charnellement, et puis le prince leur faisait sermon de se fier à lui, et qu'il les vengerait de leurs ennemis et les ferait bien heureux. »

Mais en vain les bûchers étaient-ils encore allumés, laissant échapper de pareils récits du milieu des flammes, l'esprit de cette époque n'était plus celui du moyen âge. Déjà au commencement du XIVe siècle, un médecin italien, appelé Pierre d'Apono, avait contesté l'existence de la sorcellerie, et aurait péri par le supplice du feu, accusé lui-même du crime imaginaire qu'il osait nier, si la mort n'était venue interrompre son procès. Moins

heureux que lui, un docteur en théologie du nom de Guillaume de Lure, ayant attaqué la même croyance jusque dans la chaire évangélique, mourut à Poitiers, en 1553, de la mort de ceux qu'il voulait sauver. Son incrédulité même fut regardée par ses bourreaux comme une preuve suffisante de ses relations avec l'enfer, et le bruit se répandit dans le peuple qu'on avait trouvé sur lui une obligation en bonne forme par laquelle il s'engageait envers le démon à traiter de fables tout ce qu'on raconte de ses marchés avec les hommes. Ces terribles exemples ne découragèrent point l'esprit d'examen qui s'avançait à grands pas. Un autre médecin, contemporain de Bodin, qui, bien que d'origine allemande, avait pris tous ses degrés à la Faculté de Paris, que la reine de Navarre avait donné pour précepteur à son neveu et à ses enfants, et qui avait connu intimement Michel Servet, Jean de Wier ou plutôt de Weyer[1], sans nier ouvertement l'existence des sorciers, essaya de démontrer que ce n'étaient le plus souvent que des malades atteints de mélancolie, ou comme on dirait aujourd'hui, des hallucinés, dont les sens abusés faisaient tout le crime, et qui, ne pouvant pas être distingués des vrais coupables, imposaient aux juges l'obligation

[1] Ce mot signifie *réservoir* en allemand, d'où le nom de Piscinarius, par lequel Jean de Wier et désigné en latin.

d'absoudre toujours les accusés de cet ordre. Ce qu'on dit de l'onguent ou de la graisse de sorcier est un argument en sa faveur, car cette substance, composée des narcotiques les plus actifs, fait tomber celui qui en fait usage dans un sommeil profond et agité, bientôt suivi des visions les plus lugubres. L'opinion de Jean Wier, exposée avec force dans plusieurs ouvrages[1], quoique avec ménagement pour le principe des croyances reçues, fit en peu de temps de nombreux et puissants prosélytes. Bodin remarque avec douleur qu'il comptait parmi ses partisans même des princes, jusqu'à des rois, et que les tribunaux, intimidés par leurs sarcasmes, n'osaient presque plus ni poursuivre ni condamner les suppôts de Satan. Ce prétendu relâchement des mœurs lui inspire la plus violente indignation, lui fait voir la société dans le plus grand péril, et c'est pour venir au secours de la justice et de la foi chancelantes qu'il s'est décidé à prendre la plume. Il se propose à la fois de réfuter ceux qui nient la sorcellerie et d'enseigner les moyens de reconnaître, de saisir à coup sûr et de frapper ce crime, aux ma-

[1] Voici les titres de ces ouvrages : *de Præstigiis dæmonum et incantationibus ac veneficiis libri sex*, in-8, Bâle, 1564 ; — *Liber apologeticus de pseudomonarchiâ dæmonum*, in-4, Bâle, 1577 ; — *de Lamiis liber et de commentitiis Jejuniis*, in-4, Bâle, 1577 et 1582. Le premier et le plus important de ces écrits a été traduit en français par Grevin, in-8, Paris, 1567 ; et par Goulart, Genève, 1579.

gistrats chargés de le punir. Qu'on se figure une dissertation scolastique confondue avec un manuel de l'inquisition : telle est précisément la *Démonomanie*.

Elle se compose de quatre parties formant autant de livres distincts : dans le premier livre il est question des esprits en général, de leur nature, de leurs différences et de leurs moyens de communication avec les hommes, des différents genres de divination pratiqués chez les anciens et chez les modernes ; dans le second on s'occupe de la sorcellerie proprement dite et des effets qu'elle produit au-dessus des forces de l'homme, des enchantements ou rites abominables dont elle tient sa puissance, mais avec les ménagements nécessaires pour éclairer la conscience des juges sans exposer les âmes faibles à des tentations redoutables. Les moyens, soit naturels, soit surnaturels de se préserver des atteintes de cet art infernal, ou de s'en délivrer quand elles nous ont surpris, forment la matière du troisième livre. Le quatrième est, comme je l'ai déjà dit, un code de procédure et un manuel d'inquisition dirigé contre les sorciers. Enfin, l'ouvrage se termine par une réfutation en règle de Jean de Wier, que l'auteur de la *Démonomanie*, avec une naïveté surprenante, nous montre comme un méchant homme, et qu'il soupçonne fort de cacher son jeu ; car le diable n'a pas de plus fidèles

sujets que ceux qui en public renient son empire, comme le prédicateur cité plus haut. On voit que le sujet est pris au sérieux, et que rien n'a été négligé pour le relever dans les esprits, pour y rattacher à la fois tous les genres d'intérêt.

Ce serait une tâche non moins stérile que fastidieuse de suivre Bodin dans la carrière qu'il s'est tracée ; mais je citerai quelques-unes des règles de procédure ou des moyens d'instruction proposés dans le quatrième livre, afin qu'on sache où l'on peut être conduit, lorsqu'en matière de droit on sort de l'humanité et de la raison, afin de montrer par un illustre exemple que les passions mêmes sont moins sourdes à la clémence et à la justice que la crédulité. La première mesure que Bodin sollicite contre les sorciers, c'est un système de délation comme celui qui était pratiqué par l'inquisition politique de Venise. Il veut que, dans chaque église, le tronc dépositaire de la charité des fidèles se transforme en une bouche de pierre destinée à recevoir des dénonciations anonymes. Une pareille dénonciation suffit à ses yeux pour autoriser des poursuites, une arrestation, une instruction, et quelle instruction ! Le mari cité en témoignage contre la femme, la femme contre le mari, les enfants même en bas âge, contre leurs parents, et surtout les jeunes filles contre leurs mères ; car c'était une croyance reçue que toute sorcière, si elle avait une

fille, la consacrait au diable dès sa plus tendre enfance. Ajoutez à cela les promesses fallacieuses, les surprises, les menaces, l'appareil des supplices, et enfin le plus terrible de tous ces moyens, la torture. Il est même permis de commencer par là quand la victime est une femme et quand cette femme est dénoncée par le bruit public [1]. Maintenant, comment l'accusée se change-t-elle en coupable ? C'est d'abord quand elle fait des aveux, et ensuite quand elle n'en fait pas, surtout si dans son pauvre corps, meurtri et déchiré, elle laisse apercevoir une âme supérieure à son sexe. Qu'elle regarde ses bourreaux d'un œil sec, comme cette jeune fille espagnole dont Bodin nous raconte l'histoire et qui expira sur un bûcher, à l'âge de dix-huit ans, c'est un signe infaillible qu'elle est criminelle, car c'est encore un axiome parmi les docteurs en droit infernal, qu'une sorcière ne peut verser que trois larmes de l'œil droit. En déroulant sous nos yeux ces abominables maximes, il n'arrive pas une seule fois à l'auteur de la *Démonomanie* de laisser échapper un doute, un regret, une parole de commisération. « Tout cela, dit-il en terminant, tout cela est licite de droit divin et humain. »

[1] « C'est une présomption très-violente, quand une femme a bruit d'être sorcière, qu'elle est telle, et qui suffit pour la condamner à la question. » Liv. IV, ch. IV, p. 459 de l'édition de 1598.

En lisant aujourd'hui ce livre avec l'horreur et le dégoût qu'il mérite de nous inspirer, il nous est facile d'être sévères pour l'auteur ; mais si l'on veut le juger avec impartialité, et même le comprendre, il faut se placer à son point de vue, au point de vue de son temps, et éclairer sa pensée de tous les faits dont il était obligé de tenir compte. Ce serait une grande erreur de croire que Bodin est un libre penseur à la façon du XVIIIe siècle, ne tenant à rien, ne comptant pour rien les croyances et les institutions régnantes ; ou un esprit critique à la manière de nos jours, qui cherche avec indépendance, dans la nature même de l'homme, le fondement des lois et des opinions de la société. Son respect n'est pas moins grand pour la tradition, même quand il ne la comprend pas, que pour la raison ; et son but constant est de les défendre l'une et l'autre. De là le caractère de ses ouvrages, où l'érudition la plus étendue et la plus variée, où la théologie, l'histoire et le droit viennent toujours se mêler au raisonnement philosophique [1]. Mais la

[1] Il est évident que Guy Patin, cette méchante commère toujours si mal informée, n'avait pas même lu l'ouvrage de Bodin, lorsqu'il écrit : « *La Démonomanie des sorciers*, de J. Bodin, ne vaut rien du tout. Il n'y croyait point lui-même ; il ne fit ce livre qu'afin qu'on crût qu'il y croyait, d'autant que pour quelques opinions un peu libres, il fut soupçonné d'athéisme, puisqu'il favorisa les huguenots. Depuis, il se fit ligueur, de peur de perdre son office, et, enfin, mourut de la peste à Laon, où il était

tradition, pour lui, ce n'est pas un fait ou une croyance isolés, si grands qu'ils puissent être ; ce n'est pas la religion ou la législation d'un peuple particulier, ou d'une partie du monde ; c'est ce que le monde entier ou tout le genre humain semble attester d'une voix unanime. Or, c'est précisément ce qui arrive au sujet de la sorcellerie. Réunissez en effet tous les monuments possibles, depuis l'origine de la civilisation jusqu'au commencement du XVIIIe siècle, monuments païens et monuments chrétiens, livres saints, écrits des Pères, droit civil, droit canon, archives des parlements et des tribunaux, vous verrez que tous admettent, dès cette vie, des relations criminelles, des engagements terribles entre l'homme et les puissances de l'abîme.

Ouvrez la Bible, vous y lirez ce commandement plusieurs fois répété : « Ne laisse pas vivre une sorcière » ; et ici Bodin a mille fois raison contre Jean de Wier; il s'agit d'une sorcière, non d'une empoisonneuse, puisque le nom que lui donne le texte sacré (méhaschépha) est le même qui désigne les sorciers de Pharaon et du roi d'Assyrie. La peine capitale est également prononcée contre tout homme ou toute femme qui, par certaines pratiques alors très-connues, interroge les morts [1]. Mais en

procureur du roi, juif et non chrétien. » *Lettres de Guy Patin*, édition de Réveillé-Paris, tome I, page 303.

[1] Levit., chap. XX, v. 6 et 27 ; Deuter., chap. XVIII, v. 11.

dépit de cette loi sévère, nous rencontrons un peu plus loin [1] la pythonisse d'Endor qui évoque, en présence de Saül, l'ombre de Samuel. Et à une époque plus récente encore de l'histoire sainte, Isaïe [2] reproche à son peuple d'avoir moins de foi dans la parole de Jéhovah que dans les chuchotements et les murmures arrachés à la tombe, et de consulter les morts sur les vivants. Dans les récits évangéliques, les possédés et les démons jouent un très-grand rôle; les apôtres trouvent sur leur chemin Simon le magicien, égarant par ses sortiléges les habitants de Samarie, et nous voyons Jésus-Christ lui-même tenté par l'esprit du mal. L'antiquité profane n'est pas moins positive sur ce point que l'antiquité sacrée. Depuis l'extrême limite de l'Orient jusqu'à celle de l'Occident, depuis l'Inde, l'Egypte, la Perse, jusqu'à la Grèce et à l'Italie, depuis les Védas et les livres de Zoroastre jusqu'aux chefs-d'œuvre classiques dont s'est nourrie notre jeunesse, il n'y a qu'une voix sur l'existence des esprits immondes, de quelque nom qu'on les appelle, et de leur commerce avec la terre, de la puissance surnaturelle qu'ils partagent avec certains hommes. Ainsi, pour ne parler que des écrivains grecs et

Les pratiques dont il s'agit ici s'appellent *ob* et *yidoni;* mais il serait difficile de déterminer le sens exact de ces deux mots.

[1] Samuel, liv. I, chap. XXVIII, v. 7 et suiv.

[2] Chap. VIII, v. 19.

romains, Homère n'est-il pas une garantie de cette foi quand il nous montre Circé changeant en pourceaux les compagnons d'Ulysse ? La même croyance n'est-elle pas attestée par le Père de l'histoire lorsqu'il raconte que, par l'effet d'un charme dont la reine elle-même était l'auteur, le roi Amasis a été longtemps empêché de consommer son mariage avec Laodicée [1] ? C'est ce que le moyen âge appelait nouer l'aiguillette. Hérodote nous apprend aussi [2] qu'il existait de son temps, sur les confins de la Scythie, une petite peuplade appelée les Neuriens, où tout le monde était réputé magicien et jouissait, selon le bruit public, de la propriété de se changer en loup. C'est le premier exemple de ce qu'on a appelé plus tard les loups-garous ou la lycanthropie. Qui ne connaît les sorcières de la Thessalie ? Qui ne se souvient de ces beaux vers où Virgile et Ovide, sans doute d'après les idées de leur temps, nous peignent la puissance des incantations, capable de tirer les mânes de leurs tombeaux, de déplacer les arbres et les maisons, d'arrêter et de faire reculer le cours des fleuves et de forcer la lune à descendre du ciel ? A ces témoignages éclatants il faut joindre ceux de Pline, de Suétone, de Valère Maxime, de Lucrèce, de Plutarque et de

[1] Hérod., liv. II, *ad fin.*
[2] Liv. IV.

tous les philosophes de l'école néoplatonicienne, ou des nouveaux disciples de Pythagore.

Si de l'antiquité nous passons aux Pères de l'Église et aux docteurs du moyen âge, nous voyons la croyance à la sorcellerie revêtir un caractère plus menaçant et plus sombre, parce qu'elle ajoute aux puissances infernales des anciens, déjà assez redoutables, à ce qu'il semble, les divinités aimables dont leur imagination avait peuplé l'Olympe et toutes les parties de la nature, la terre et la mer, les montagnes, les vallons et les bois. Saint Augustin est le premier qui, sans nier l'existence de tous les objets de l'ancien culte, les ait représentés comme des démons, seul pouvoir surnaturel que les hommes aient pu connaître hors de la révélation; seul moyen d'expliquer, au point de vue de l'autorité, les oracles et les prodiges du paganisme : car, supposez le droit de contester ces merveilles ou de les expliquer par des causes naturelles, où s'arrêtera l'incrédulité? Saint Augustin admet aussi, comme une vérité constatée par l'expérience et appuyée sur les témoignages les plus dignes de foi, l'existence des incubes et des succubes, ou le commerce charnel des démons, autrefois adorés sous le nom de sylvains, de faunes, de druses, avec les hommes et les femmes. On sait qu'il ne croyait pas aux antipodes; mais le fait dont nous parlons est si solidement établi à ses yeux, qu'il y aurait, selon

lui, de l'impudence à le nier [1]. Les idées de saint Augustin ont fait autorité dans l'Eglise ; on les retrouve dans les écrits de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin ; elles ont inspiré plusieurs canons des conciles et plusieurs actes de la Sorbonne ainsi que des souverains pontifes, entre autres la décision de 1318, citée par Bodin en tête de la *Démonomanie*, et la fameuse bulle de 1484 par laquelle Innocent VIII, se plaignant de l'indulgence accordée à la sorcellerie, a rallumé, contre les malheureux accusés de ce crime, la flamme des bûchers presque éteinte dans toute l'Europe ; enfin, elles se sont emparées de l'imagination du peuple et ont donné naissance à ces légendes sans nombre dans lesquelles, comme l'a montré il y a quelques années un spirituel écrivain [2], on peut reconnaître encore, sous une forme tantôt grotesque, tantôt lugubre, les personnages de la vieille mythologie. La réforme n'a apporté aucun changement à ces croyances, et même

[1] Voici les propres paroles de saint Augustin, qui méritent d'être citées : « Et quoniam creberrima fama est, multique se esse expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos et Innos, quos vulgo incubos vocant, improbos sæpe extitisse mulieribus et earum appetisse et peregisse concubitum ; et quosdam dæmones quos Galli Drusios nuncupant, hanc assidue immunditiam et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiæ esse videatur. » *Civit. Dei*, lib. XV.

[2] Henri Hoine, *Revue des Deux Mondes*, 1852.

elle y a montré plus d'obstination, comme on le verra dans un instant.

A l'ombre de cette tradition religieuse, si constante et si universelle, il s'est formé comme une tradition judiciaire, non moins persévérante, qui n'est qu'une suite d'arrêts de mort et de sanglantes tragédies. J'ai déjà cité le législateur des Hébreux qui condamne les sorcières et les nécromanciens à être lapidés. Platon lui-même, dans le onzième livre des *Lois*, tout en élevant des doutes sur la puissance des enchantements, des prestiges, des statuettes de cire destinées à recevoir et à transmettre les effots de la haine, invoque cependant la mort contre le magicien surpris dans l'exercice de son art avec des intentions coupables. Mais il est évident que le philosophe grec, en même temps qu'il a voulu frapper la seule intention du crime, a fait ici un sacrifice aux idées et à la législation de son pays. Ainsi que les lois de la Grèce qui lui ont servi de modèles, celle des Douze Tables punit le sortilége du dernier supplice, et ce châtiment terrible, approuvé par tous les jurisconsultes romains, a passé dans les constitutions des empereurs. Les empereurs chrétiens Constantin et Théodose ne se sont pas arrêtés là : ils ont refusé aux malheureux condamnés pour magie, à ces ennemis de la nature et du genre humain, comme ils les nomment, le droit d'interjeter appel de la sentence prononcée

contre eux, et le recours en grâce près du souverain. Cet excès de rigueur ne suffisait pas encore aux mœurs et aux opinions des siècles suivants : il fallut qu'à la mort vinssent se joindre la torture et les supplices les plus raffinés. Nous apprenons, en effet, par Grégoire de Tours [1], que dès le règne de Chilpéric, un grand nombre de personnes accusées de maléfices furent condamnées au feu et à la roue. Le feu obtient enfin la préférence, et l'on voit les bûchers se dresser dans toute l'Europe avec une effroyable rapidité. Plus on multiplie les exemples, plus le nombre des coupables paraît s'accroître, grâce à cette puissance qu'a l'imagination de s'effrayer des fantômes créés par elle-même et d'y croire d'autant plus qu'elle les craint davantage. D'ailleurs, les délateurs sont récompensés, ceux qui gardent le silence poursuivis comme complices, et les juges, qui se montrent indulgents, menacés de l'infamie et de la privation de leurs charges. Telle est la substance d'une ordonnance rendue par Charles VIII, surnommé le Sage, et qui n'est qu'une restauration des édits antérieurs. Sous le règne de Charles IX, un prétendu sorcier du nom de Trois-Echelles, à qui l'on promettait sa grâce s'il dénonçait ses complices, déclara qu'en France seulement il y en avait cent mille. C'est

[1] *Hist. franc.*, liv. VI, chap. XXXV.

juste le nombre des athées que le père Mersenne a cru découvrir plus tard dans le même pays. Aussi personne n'était à l'abri de cette accusation : on sait qu'elle a plané sur la tête d'un empereur, Frédéric Barberousse, et de deux papes, le savant Gerbert ou Sylvestre II et Benoît IX. Elle arrachait le prêtre de l'autel, le théologien de sa chaire, le moine et la religieuse de leur couvent, pour les livrer, déjà flétris avant d'être frappés, à une mort inévitable. J'ai cité plus haut Guillaume de Lure, célèbre prédicateur, brûlé à Poitiers, en 1453, pour avoir nié la sorcellerie. La même année a vu périr, pour la même cause et par le même supplice, un chancelier de l'église de Trèves, docteur en théologie, appelé Hulart, et Guillaume Edeline ou Edelin, docteur en Sorbonne, prédicateur renommé et curé de Saint-Germain en Laye. Ce dernier confessa « qu'il avait été plusieurs fois la nuit transporté aux assemblées des sorciers et illec (la) renoncé Dieu et adoré le diable en figure de bouc, le baisant au fondement. » Pic de la Mirandole a vu mourir au bûcher deux pauvres moines accusés d'entretenir depuis quarante ans des relations coupables avec deux démons hyphialtes ou succubes. En 1545, Madeleine de la Croix, abbesse d'un couvent de Cordoue, est accusée du même crime et n'échappe au supplice qu'en faisant des aveux et en recourant à la grâce du souverain pontife. Moins

heureuse, sans doute parce qu'elle est moins puissante, une religieuse du monastère de Nazareth, près de Cologne, convaincue par ses propres aveux d'être depuis trente ans la concubine du démon, est livrée aux flammes. Une autre fois, c'est un couvent de femmes tout entier qui se donne à l'ange rebelle, accueilli chaque nuit sous la forme d'un chien noir, dans ce harem d'une nouvelle espèce.

Mais les plus exposés sont toujours les plus faibles et les plus maltraités du sort : les vieilles femmes, les vieillards, les pauvres gens de la campagne, les bergers surtout, et les filles que leur laideur empêche de trouver un mari. Bodin trouve même le secret de justifier cette atrocité par la philosophie de Platon. De même que la beauté que nous apercevons en ce monde est un rayon de la splendeur divine, de même la laideur est la marque de ceux que Dieu a rejetés de son sein ou qui se sont donnés à son ennemi, au prince des ténèbres. De là le proverbe : Laide comme une sorcière[1]. De là aussi la tradition que les objets les plus hideux de la nature, tels que crapauds, serpents, etc., étaient les instruments ordinaires et comme les complices de la sorcellerie.

Il n'entre pas dans mon dessein de citer tous les malheureux qui, seulement dans notre pays, sont tombés victimes de cette cruelle superstition. Je me

[1] *Démonolog.*, liv. III, chap. II, pag. 336 de l'édit. de 1598.

bornerai à dire que le monstre ne se contentait pas toujours de sacrifices isolés ; il a dévoré plus d'une fois, sur le même brasier, toute une hécatombe humaine. On lit dans la *Chronique de Monstrelet* [1] qu'en l'an de grâce 1459, les prisons d'Arras se remplirent tout à coup d'une foule de personnes soupçonnées d'assister aux assemblées du sabbat : elles appartenaient aux conditions les plus diverses de la société, et, amenées par la séduction ou par la violence à désigner leurs complices, elles dénoncèrent jusqu'à des gouverneurs de bailliages et de villes, jusqu'à des prélats, qui furent enveloppés dans le même procès. Tous indistinctement furent soumis à la torture, « tant et si très-longuement, et par tant de fois, dit le chroniqueur, que confesser leur convenait. » Les plus pauvres d'entre eux furent brûlés sans pitié ; les puissants et les riches se rachetèrent à prix d'argent, et ceux-là mêmes que la question n'avait pas ébranlés furent obligés de se dérober par l'exil à la haine qui continuait de les poursuivre. Vers la même époque, s'il en faut croire le jurisconsulte Alciat, un inquisiteur faisait mourir dans le Piémont plus de cent prétendus sorciers [2]. En 1577, le parlement de Toulouse condamna au feu quatre cents personnes toutes marquées, dit

[1] Tom. III, pag. 24, édit. de 1572. Paris, in-fol.
[2] *Démonolog.*, préface, pag. 13 de l'édition citée.

l'arrêt sanguinaire, des stigmates du démon : on attribuait ce caractère à certains points insensibles qu'on croyait découvrir sur la personne de l'accusé, et dont la recherche, au moyen de longues aiguilles enfoncées dans les chairs, était à la fois une barbarie et un outrage à la pudeur. En 1619, Pierre de Lancre, conseiller au parlement de Bordeaux, nommé président d'une commission extraordinaire pour la répression de la magie et de la sorcellerie, livra aux flammes jusqu'à cinq cents victimes dans l'espace d'une seule année [1]. Dans un temps encore plus rapproché de nous, en 1645, c'est le père Simard, dominicain, qui fait trembler par des mesures semblables le comté de Bourgogne, dont il a été nommé inquisiteur général. Après de telles horreurs, on est presque tenté de regarder comme des actes de clémence les exécutions qui n'embrassent que trois, quatre, et même sept personnes, comme celles dont Bodin fut témoin à Nantes en 1549, et à Poitiers en 1564 ; ou celles qui furent ordonnées en 1620, à Nérac, par les chambres dites de l'Édit, et le 8 avril 1634, par le parlement de Paris, contre

[1] Ce fou furieux ne s'est pas contenté de sévir contre les sorciers en qualité de juge, il les a aussi poursuivis comme écrivain. On a de lui deux ouvrages curieux, et dont le premier est devenu très-rare : *le Tableau des inconstances des mauvais anges et démons*, avec une estampe qui représente les cérémonies du sabbat, in-4. Paris, 1620 ; *l'Incrédulité et mécréance du sortilège pleinement convaincues*, in-4. Paris, 1622.

un certain Adrien Bouchard et ses prétendus complices. On passe sans s'arrêter près des supplices individuels, à moins que les victimes, soit par leur rang, soit par les détails de leur jugement ou de leur mort, n'attirent particulièrement les regards, comme le médecin Poirot, brûlé à Nancy, en 1612, pour avoir ensorcelé une grande dame, et le curé Gaufrédi, qui, en 1611, par arrêt du parlement d'Aix, subit la même peine à Marseille, convaincu d'avoir introduit une légion de démons dans un couvent d'ursulines.

On croit généralement que le dernier bûcher allumé en France pour cette triste cause est celui qui consuma, le 18 août 1634, le malheureux Urbain Grandier : c'est une grave erreur. Les circonstances extraordinaires au milieu desquelles ce lugubre drame s'est accompli, les personnages considérables qu'on y voit paraître ou que la calomnie y a mêlés, la polémique ardente dont il a été l'occasion pendant plus d'un siècle, lui ont donné dans la postérité un retentissement sans exemple, l'ont environné d'une horreur dont la poésie s'est emparée comme la raison au profit de l'humanité outragée [1] ; mais les annales de la justice nous offrent des victimes plus récentes et plus intéressantes, peut-

[1] On relira les pages émouvantes que M. de Vigny, dans son beau livre de *Cinq-Mars*, a consacrées à la mort de Grandier, et *la Sorcière* de M. Michelet.

être, que le curé de Loudun. Dans les faits que j'ai cités plus haut, nous arrivons jusqu'en 1645. Qu'on me permette d'y ajouter un acte de 1691, d'autant plus remarquable qu'il est postérieur à l'édit de 1672 qui défend à tous les tribunaux du royaume de recevoir désormais de simples accusations de sorcellerie. Cet acte n'est rien moins qu'un arrêt de mort, confirmé par le parlement de Paris, et mis à exécution contre huit bergers de Pacy en Brie, convaincus d'avoir jeté un sort sur leurs troupeaux. La Voisin, cette célèbre empoisonneuse, qui fut brûlée vive en 1680, n'aurait pas été condamnée à cette horrible peine si, à ses crimes trop réels, l'accusation n'avait joint l'exercice des arts magiques. On peut donc affirmer que les poursuites contre la sorcellerie ont duré en France et ont porté leurs fruits sanglants jusqu'au commencement du XVIIIe siècle. En Angleterre, elles ont subsisté plus longtemps ; car c'est seulement en 1736, dans la neuvième année du règne de George II, qu'elles furent légalement abolies, et Walter Scott nous apprend dans sa *Démonologie* qu'en 1722 on brûlait en Écosse la dernière sorcière. C'était une pauvre vieille femme idiote qui, à l'aspect du bûcher qui allait la dévorer, se réjouit de dégourdir ses membres à la chaleur d'un bon feu. Comme elle avait une fille estropiée des mains et des pieds, on l'accusait de s'en servir en guise

de monture, en la faisant ferrer par le démon aux quatre membres, pour se rendre chaque nuit aux assemblées du sabbat.

Moins d'un siècle auparavant, en 1640, les comtés de l'est de la Grande-Bretagne formèrent une association pour la poursuite de la sorcellerie, comme il s'en forme aujourd'hui pour les chemins de fer. Un certain Thopkins eut la charge de *dénicheur de sorcières (witch-finder)*, avec la rémunération de vingt schellings pour chaque tête livrée, je ne dirai pas à la justice, mais à la fureur publique. On pense bien que les victimes ne lui manquèrent pas. Pendant vingt ans qu'il fit cet horrible métier, il causa la mort de plusieurs milliers d'innocents. D'après ses ordres, toute personne soupçonnée de relations infernales était liée et jetée dans une mare. Si elle surnageait, elle était déclarée coupable et livrée au bûcher. Si elle allait au fond, on allait à son secours, quelquefois assez tôt pour la sauver; mais le plus souvent elle périssait asphyxiée. Ce misérable, à la fin, souleva contre lui une telle exécration, qu'on lui fit subir la même épreuve qu'il infligeait à ses victimes. Après lui avoir lié les pouces et les orteils, on le jeta à l'eau, et il se trouva qu'il se soutint quelque temps à la surface. On ne dit pas cependant qu'il reçut le châtiment mérité par ses crimes [1].

[1] « Celebrated trials fromthe earlest records tothe year 1825. »

A présent, qu'on veuille bien se mettre un instant à la place de Bodin, et après avoir recueilli ces témoignages si innombrables, si éclatants, si persévérants, cet accord de la religion, de la poésie et de l'histoire, ces récits et ces commandements de l'Écriture sainte, cette tradition des Pères, ces canons des conciles, ces lois de toutes les nations, ces arrêts de la justice confirmés par les aveux des condamnés, qu'on les mette en balance avec les doutes de quelques philosophes, avec les timides réclamations de Jean de Wier; s'étonnera-t-on qu'il ait pris parti pour les institutions et les croyances, je ne dirai pas de son temps, mais de tous les temps antérieurs et des deux siècles qui l'ont suivi? Dans la *République*, quand il s'agit de choisir entre les lois de la justice, aussi claires, dit-il, que le soleil, et la routine de l'iniquité ou de la violence, Bodin se sent à l'aise, et tout en ménageant la transition, il ouvre résolûment la route des temps modernes; mais ici il se trouve placé entre une tradition universelle du genre humain et les premiers bégayements de la science sur les phénomènes les plus obscurs de la vie et de l'organisation humaine. Parce que les faits sur lesquels cette tradition repose étonnent notre raison, ce n'est pas un motif, à ses yeux, de les nier, car nous rencontrons dans la nature même bien des choses incompréhensibles et que nous n'en sommes

pas moins obligés d'admettre. Mystères pour mystères, pourquoi ne pas accueillir ceux que l'autorité de tous les siècles nous atteste aussi bien que ceux qui invoquent le témoignage de nos sens [1] ? Nous avons d'autant moins de raison d'être sévère pour Bodin, que près d'un siècle après la publication de la *Démonomanie*, dans les années les plus resplendissantes du grand règne, quand déjà depuis vingt ans Descartes avait cessé de vivre, et que ses héritiers, les Bossuet, les Malebranche, les Leibnitz, les Fénelon faisaient briller d'un incomparable éclat la philosophie et la raison humaine ; quand la Fontaine et Molière annonçaient de loin le XVIII[e] siècle, un corps considérable de l'État, une grande cour de justice, entreprenait la défense de la même cause, en se servant presque des mêmes arguments. L'an 1670, dans une requête adressée à Louis XIV, pour lui demander la conservation des lois contre la sorcellerie, alors déjà menacées de l'édit de 1672, le parlement de Normandie s'exprimait en ces termes :

« Après tant d'autorités et de peines ordonnées par les lois divines et humaines, Votre Majesté, Sire, est très-humblement suppliée de faire encore réflexion sur les effets extraordinaires qui proviennent des maléfices de ces sortes de gens, sur les morts

[1] *Démonomanie*, préface, pag. 28-31, édit. citée.

et les maladies inconnues, précédées le plus souvent de leurs menaces, sur la perte des biens de vos sujets, sur l'expérience de l'insensibilité des marques (les stigmates dont j'ai parlé plus haut), sur les transports des corps, sur les sacrifices et assemblées nocturnes rapportés par les anciens et nouveaux auteurs, vérifiés de plusieurs témoins oculaires, tant des complices que de ceux qui n'ont aucun intérêt au procès, et confirmés d'ailleurs des reconnaissances de beaucoup d'accusés ; et cela, Sire, avec une telle conformité des uns avec les autres, que les plus ignorants qui ont été convaincus de ce crime, ont parlé avec les mêmes circonstances et de la même manière que les plus célèbres auteurs qui en ont écrit. Ce sont, Sire, des vérités tellement jointes avec les principes de la religion, que, quoique les effets en soient extraordinaires, personne jusqu'ici n'a pu les mettre en question. »

Que répondre à cela ? Rien, sinon que la raison, la science, l'observation de la nature, en un mot, toutes les facultés naturelles de l'homme, et surtout l'humanité et la justice, ne doivent jamais abdiquer devant la tradition, si ancienne, si unanime, si impérieuse, qu'elle puisse être ; que la tradition peut sortir d'un fait mal compris, dénaturé par la haine ou par la peur, et qu'elle peut être non-seulement une erreur, mais un principe d'iniquité et de barbarie, un encouragement aux

plus monstrueuses violences. C'est une mode, à l'heure qu'il est, si générale de médire de la raison; ceux qui la déshonoraient hier par leurs saturnales, se montrent aujourd'hui si ardents à l'insulter; ceux-là mêmes qui semblent avoir reçu ou s'être donné à eux-mêmes la tâche de la défendre, lui témoignent tant de tiédeur ou cherchent à l'emprisonner dans de si étroites limites, qu'il est bien permis de lui ménager cette petite revanche contre la tradition et l'autorité exaltées au delà de toute borne légitime. Je sais bien que certains champions de la tradition ne se tiennent pas pour battus sur le terrain où nous sommes. Ne prétendent-ils pas qu'aujourd'hui même nous assistons, sans le savoir, aux œuvres du démon : que c'est lui qui est l'âme des tables tournantes, que c'est lui qui nous parle au nom des morts, et qui, sous un autre nom, celui de somnambulisme ou de crises magnétiques, renouvelle au milieu de nous les possessions d'autrefois? Tant qu'ils se borneront à rêver tout haut, la face tournée vers les antiques ténèbres, objet de leur regret et de leur amour, on les laissera triompher à leur aise dans leurs pamphlets, dans leurs journaux, devant leur public. Mais qu'ils s'avisent de transformer nos modernes nécromanciens en scélérats, en blasphémateurs, et qu'ils réclament contre eux l'exhumation des vieilles lois, ou seulement la prison et l'amende, ils

soulèveront aussitôt un cri unanime de réprobation et d'horreur. Sans entrer dans le fond de la question, sur laquelle je reviendrai peut-être un jour, mais qui, à présent, m'écarterait un peu trop de mon plan; sans avoir la prétention d'expliquer, en passant, toute une classe de phénomènes qui, après les dénégations tranchantes des uns et l'aveugle admiration des autres, réclame encore une étude vraiment scientifique, je me bornerai à cette réflexion, que les effets de la sorcellerie, autrefois châtiés par la justice, ont cessé d'exister depuis qu'on a cessé d'y croire.

V

Les deux principes sur lesquels repose la *Démonomanie*, le respect de la tradition et la croyance aux faits surnaturels, se concilient fort mal avec le sens qu'on donne ordinairement à l'*Heptaplomères,* ce testament religieux de Bodin, et en même temps la justification d'un de ses principes politiques les plus chers, la *tolérance* en matière de foi. En effet, selon les uns, Bodin aurait conclu à l'athéisme, à l'indifférence religieuse, et si l'on croit ce que dit

de lui un de ses contemporains, Jacques Gillot, en écrivant à Scaliger, il serait mort dans cet excès d'incrédulité comme un chien. Selon les autres, il n'aurait pas été au delà du déisme ou de la religion naturelle, telle que Rousseau la comprenait deux siècles plus tard. Enfin, d'après une troisième opinion, il aurait été en secret attaché au judaïsme, et le livre qui nous occupe n'aurait pas eu d'autre but que de saper tous les fondements de la révélation chrétienne. « Je vous dirai en passant, écrit Guy Patin[1], que ce Bodin était juif en son âme, et que tel il mourut l'an 1596, procureur du roi à Laon. » Grotius lui-même, malgré la solidité de son érudition et la clairvoyance de sa critique, semble pencher vers cette hypothèse lorsqu'il dit que ses habitudes avec les juifs avaient fait de grandes brèches à sa foi.

J'affirme hardiment que Bodin n'est rien de tout cela, et qu'il n'a jamais eu les intentions contradictoires qu'on lui prête ; que tout en aboutissant à des résultats plus humains dans la pratique, l'*Heptaplomères* n'est que la confirmation et le développement, au nom d'une doctrine plus générale, des deux principes que je viens d'énoncer. Bodin un athée ! Alors comment expliquer la démonstration très-solide qu'il apporte de l'existence

[1] Édition de Réveillé-Parise, tome II, page 480.

et de la providence de Dieu? Comment comprendre que le personnage qui représente dans son dialogue la philosophie épicurienne, ne prenne la parole que pour être contredit et réduit au silence? Bodin déiste! Que devient, dans ce cas, la place considérable qu'il abandonne dans la création aux êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, aux bons comme aux mauvais esprits, et surtout au prince des ténèbres? Pourquoi cette intervention continuelle de la tradition et des livres saints, non-seulement lorsqu'ils confirment, mais aussi quand ils dépassent la raison? Il y a peut-être un peu moins d'invraisemblance à supposer chez Bodin un retour intérieur vers la foi de ses aïeux maternels : car les objections qu'il élève, avec beaucoup de vivacité et d'insistance, au nom même de l'Écriture sainte, contre les dogmes du christianisme, sont pour la plupart tirés des auteurs juifs, surtout de l'espagnol don Abarbanel, et se sont conservés dans leur controverse religieuse, comme on peut s'en assurer par l'*Israël vengé* d'Isaac Orobio. Mais d'abord il serait très-arbitraire de mettre sur le compte de l'auteur ces difficultés si bien placées dans la bouche d'un fervent et docte israélite. Ensuite, il est facile de s'apercevoir que le judaïsme n'a qu'un rôle purement critique, et que les croyances positives par lesquelles il se distingue tout à la fois de la philosophie et des autres cultes, sa foi dans l'origine

surnaturelle et l'immuable perfection de la loi du Sinaï, sa prétention d'être la source unique de toute vérité divine, son espérance d'être un jour, après une restauration éclatante, la religion du genre humain, ne sont pas moins blessées par le sens général de cette composition que l'orthodoxie chrétienne.

Bodin, dans le domaine de la spéculation, est simplement un néoplatonicien de la Renaissance, chez qui la raison ne va pas sans mysticisme, ni la philosophie sans une tradition, non, sans doute, celle de l'Église, mais une tradition universelle, aussi ancienne que le genre humain et représentée par les sages de toutes les nations, par les philosophes de l'Orient et la Grèce, aussi bien que par les patriarches et les prophètes. Seulement il faut remarquer que le mysticisme de Bodin est plus dans les choses qu'il croit que dans son esprit même; dans les puissances invisibles qu'il reconnaît sur la foi commune, que dans ses idées et ses sentiments personnels; ou pour parler plus clairement : il est moins mystique que spiritualiste et moins spiritualiste que superstitieux, parce qu'il confond, d'après une erreur assez commune, l'ordre spirituel avec l'ordre surnaturel. Une âme mystique aime à se perdre dans l'abîme de l'infini; dans l'humanité d'abord, puis avec l'humanité en Dieu. Lui, au contraire, il ne perd jamais de vue ni la liberté de

la personne humaine, ni sa responsabilité morale. De là, la hardiesse avec laquelle il juge les mystères en même temps qu'il croit aux esprits, aux sorciers, aux loups-garous et aux plus absurdes légendes. Esprit pratique d'ailleurs, plus légiste et homme d'État que philosophe et théologien, il vise à un résultat qui puisse servir la société et se traduire pour elle en article de loi. Un rapide coup d'œil sur l'économie générale de l'ouvrage et sur la manière dont les questions y sont traitées, sur l'ordre dans lequel elles s'enchaînent les unes aux autres, démontrera clairement ce que je viens de dire.

Il présente, comme on le sait déjà, la forme d'un dialogue entre sept personnages d'opinions et de croyances différentes : Coronœus ou Coroni, catholique romain; Frédéric de Podonie, luthérien; Antoine Curtius, disciple de Zwingle; le juif Salomon Bar Cassi; un musulman, chrétien renégat, Octave Fagnola; un philosophe épicurien, du nom de Sénamus; et Diego Toralba, philosophe spiritualiste, ou pour mieux dire néoplatonicien. C'est au nombre de ces rôles ou des opinions mises en discussion, et non, comme on l'a cru, à la division du livre, que se rapporte le titre d'*Heptaplomères*[1].

[1] « Heptaplomeres, sive colloquium de rerum abditis. » Il en existe un grand nombre de manuscrits, partagés entre plusieurs bibliothèques. Un des meilleurs est celui qui existe à Paris, à la Bibliothèque impériale, sous le nº 6564. Les trois premiers livres

Il se partage en cinq livres, dont le premier n'est qu'une exposition, à l'imitation de celles qui précèdent ordinairement les dialogues de Platon. Profitant de la liberté dont on jouit dans sa patrie, hors du cercle de la politique, et de la prospérité matérielle qui en fait le rendez-vous des étrangers, le Vénitien Coroni, riche et avide de s'instruire, est à la recherche des savants amenés par la curiosité ou l'intérêt dans la ville des lagunes, afin de s'entretenir avec eux et de suppléer par la conversation des hommes célèbres à l'insuffisance des livres. C'est ainsi qu'il fait la rencontre des six autres personnages de ce drame. Il les introduit dans sa somptueuse demeure, les retient par une hospitalité délicate, et tous les soirs, pendant la durée de leur séjour à Venise, il les réunit dans un banquet philosophique, où l'on disserte en liberté, mais d'un ton amical, sur les objets les plus élevés de la philosophie et de la religion. C'est un jeune homme qui, assistant à ces entretiens en qualité de secrétaire de Coroni, en rend compte dans ses lettres à un ami éloigné. Après cette introduction, qui n'est pas dépourvue de grâce, et où l'on respire un certain parfum de l'antiquité, on entre en matière à l'occasion d'un fait qui nous replonge entièrement

de cet ouvrage ont été publiés en latin, et les deux autres en allemand, par M. Guhrauer, in-8. Berlin, 1841.

dans les superstitions du XVIe siècle : c'est une tempête formidable excitée sur mer par une momie égyptienne qu'un voyageur ignorant a embarquée avec lui. Cet événement merveilleux, raconté par le musulman Octave; avec la certitude d'un témoin oculaire, amène naturellement la discussion sur l'existence et la nature des esprits, d'où elle est forcée de s'élever jusqu'à l'existence de Dieu, jusqu'à la définition de ses attributs et de ses rapports avec le monde; enfin elle arrive sur le terrain brûlant de la révélation et des religions positives, dont chacune se considère comme la seule vraie et se croit le droit de persécuter les autres. Les deux premières questions forment la matière du deuxième et du troisième livre; les deux dernières, du quatrième et du cinquième.

Voici maintenant ce qu'on peut appeler la stratégie de l'auteur, c'est-à-dire la manière dont il dispose, en face de ces questions, les différentes opinions mises en scène, et les forces relatives qu'il leur donne pour lutter les unes avec les autres. C'est dans cette tactique qu'on est réduit à chercher la pensée de Bodin, puisqu'il refuse de s'expliquer autrement. Le personnage le plus faible par la doctrine, mais le plus aimable par le caractère, c'est l'épicurien, le sceptique, le moderne païen Sénamus. Il est seul contre tous, et tous sont d'accord contre lui; il ne paraît que pour être battu, ou pour donner

à de plus favorisés l'occasion de se produire. En revanche, il a toute la sérénité et les mœurs conciliantes de l'indifférence, allant à l'église avec les catholiques, au prêche avec les protestants, à la synagogue avec les juifs, à la mosquée avec les musulmans, et tout prêt à répondre, à ceux qui l'accusent d'être sans religion, qu'il est plus près de l'excès contraire. Il regrette le paganisme et ne montre un peu de chaleur que lorsque, poussé à bout, il s'efforce de réhabiliter en lui le culte de la nature et des arts. Tout près de lui vient se placer le bonhomme Coroni, le représentant de l'autorité ou plutôt de la soumission absolue, qui, à toutes les objections élevées contre ses croyances, répond invariablement par ces paroles : Ainsi l'a décidé l'Église ; il faut s'en rapporter à l'Église, *credendum est Ecclesiæ*. Il va même jusqu'à dire qu'il n'admettrait pas l'Évangile, si l'Église ne l'avait approuvé. Cette abnégation a d'autant plus de mérite, qu'elle est unie, comme je l'ai déjà dit, à de vastes connaissances et à un désir ardent de les accroître. Ce n'est donc point par faiblesse d'esprit, c'est par la nature même de sa foi que le savant Vénitien est condamné à cet humble rôle. Mais s'il maltraite le principe, et pour être vrai, s'il en fait la satire encore plus que la critique, Bodin s'applique à indemniser l'homme en lui donnant toutes les vertus d'une âme tendre et généreuse. N'est-ce

pas un modèle qu'il a proposé aux catholiques de la Ligue et qui ne serait pas déplacé même dans notre temps ? Ou bien sa pensée s'est-elle élevée plus haut ? A-t-il voulu montrer que le catholicisme, riche, puissant, savant, inébranlable dans sa foi, devrait accorder aux autres cultes une liberté sans danger pour lui et une magnanime hospitalité ? Cette intention serait parfaitement d'accord avec la conclusion générale du livre et le goût de l'allégorie qui s'y montre souvent.

Coroni a pour adversaires directs Curtius et Frédéric, dans lesquels nous voyons représentées les deux faces de la réformation : dans le premier la critique, la résistance à l'autorité, la liberté d'examen ; dans le second le dogmatisme nouveau, le symbole évangélique formé sans la tradition et en haine de la tradition, par la seule autorité de la parole divine. Avec eux la discussion commence véritablement et devient tour à tour grave et mordante. Ils attaquent alternativement le catholicisme, ou plutôt le catholicisme leur est livré sans défense sur ces deux points capitaux : sa discipline et son dogme, ses institutions et son enseignement. Je ne pense pas qu'il y ait précisément une grande originalité dans ce débat, mais il résume avec clarté, avec force toute la controverse protestante.

Après l'Église catholique, c'est le christianisme lui-même qui est attaqué tout entier avec une singu-

lière audace dans ses dogmes et dans ses mystères. Curtius et Frédéric sont obligés de se défendre à leur tour contre Octave, contre Salomon, contre Toralba. Octave, le plus faible des trois, est comme l'avant-garde de cette troupe belliqueuse, et ses attaques n'ont pas d'autre portée qu'une guerre d'escarmouches. Il se borne à soutenir que dans la société moderne, le christianisme n'est pas la source unique des idées morales et spiritualistes; que le Koran n'a pas fait moins de bien en Asie que l'Évangile en Europe; que Mahomet n'est pas ce fourbe ignorant et cruel qu'on se figurait, surtout au moyen âge et encore au XVIe siècle, mais un apôtre de la civilisation, plein d'enthousiasme, un législateur plein de génie, de hautes pensées, qui a compris l'esprit et les mœurs de l'Orient; que sa religion, enfin, n'est pas, comme on l'imagine, un sensualisme grossier transporté dans le ciel, après avoir été déjà autorisé sur la terre; que la première de ses lois, c'est la charité; ses principaux dogmes, l'unité de Dieu, sa spiritualité, sa toute-puissance, sa miséricorde, la haine de l'idolâtrie; et ses pratiques les plus essentielles, le jeûne, l'austérité, l'abstinence. Il n'est pas certain, d'après Octave, que le monothéisme musulman ne soit pas un retour au véritable esprit de l'Évangile : car le passage de saint Jean, sur lequel se fonde principalement le dogme de la Trinité, n'étant jamais invoqué par les

premiers pères de l'Église, ni par saint Cyrille, ni par saint Hilaire, ni par saint Ambroise, ni par saint Augustin, n'est-il pas à supposer que ce passage soit apocryphe[1] ?

Mais cette apologie de l'islamisme, soutenue par quelques idées sociniennes, ne peut être comptée pour rien devant l'argumentation terrible du juif Salomon. Chaque point capital de la doctrine, chaque événement essentiel de l'histoire évangélique se trouve ici mis en question, discuté avec une hardiesse sans limite, quoique toujours avec gravité, et soumis au double contrôle de la raison et de l'Écriture sainte, de la philosophie et de l'exégèse biblique. C'est que Salomon n'a rien de ce pharisaïsme étroit, matériel, servile, qu'on se figure habituellement sous le nom de judaïsme ; il ne connaît point ces haines, ce fanatisme, cette idolâtrie de la lettre, cet attachement aux choses de la terre, cette immobilité dans l'isolement et dans la dégradation, qu'on lui a longtemps prêtés et que l'opinon du grand nombre lui attribue encore ; il est la plus fidèle expression du génie opiniâtre, mais éminemment perfectible, de cette forte race qui a trouvé en elle les moyens de résister pendant dix-huit siècles, tant à l'influence morale du christianisme, partout

[1] Pag. 308 du manuscrit latin de la Bibliothèque impériale de Paris.

ailleurs si absorbante, qu'à la puissance brutale de la persécution. Il réunit en lui avec la connaissance la plus approfondie du texte sacré, le spiritualisme traditionnel de la Mischna, la subtile dialectique du Talmud, le platonisme allégorique de Philon, le mysticisme de la Kabbale, le demi-rationalisme de Moïse Maïmonide, s'émancipant plus d'une fois jusqu'à la pure philosophie. Son rôle, comme je l'ai dit, étant plus critique que dogmatique, il ne s'inquiète pas trop de faire un tout homogène de ces éléments si divers ; mais il les fait servir à ses desseins d'une manière très-habile et quelquefois même éloquente. Ses arguments ne peuvent être rapportés ici et seraient particulièrement déplacés sous ma plume. Il suffit de savoir que cette partie de l'*Heptaplomères* a laissé peu de chose à faire au rationalisme allemand et à la philosophie française du XVIIIe siècle.

Au-dessus de Salomon et du cénacle tout entier se montre la physionomie calme et austère, mais animée cependant par une inspiration contenue, du philosophe Diego Toralba. Il ne discute pas, il enseigne. Il se place à une hauteur où expirent bientôt les contradictions, où l'esprit de secte ne peut plus vivre. Appuyé tout à la fois sur la raison et sur la tradition, il les veut toutes deux universelles et parfaitement d'accord l'une avec l'autre. Il admet donc avec Salomon et même avec un

grand nombre d'auteurs chrétiens, une antique révélation, accordée dès l'origine du monde au père du genre humain, transmise par lui aux patriarches et par les patriarches aux sages de toutes les nations, aux Chaldéens, aux Égyptiens, aux Perses, aux Grecs, mais qui s'est corrompue et obscurcie à mesure qu'elle s'est éloignée de son origine. La diversité des croyances est un des effets et en même temps un des signes de cette corruption; car la vérité seule est une. Pour la reconnaître dans sa pureté, et par conséquent dans son unité première, il faut s'adresser à la philosophie ou à la raison, qui est comme une traditon vivante, une révélation perpétuelle. Ainsi la loi divine se montre à nous sans peine dans le Décalogue, parce que cette loi est absolument la même que celle de la nature[1]. La célébration même du sabbat appartient à la loi naturelle; car il est absolument nécessaire de consacrer un jour où l'homme puisse tout à la fois restaurer ses forces par un repos salutaire et retremper son âme dans l'étude de la vertu et la méditation des choses célestes[2]. Ce jour servira en outre de com-

[1] « Hoc quidem fœdus tabulis ac decem capitibus comprehensum, quid aliud est quam ipsissima lex naturæ? » Liv. IV, page 202 du manuscrit 6564 de la Bibliothèque impériale.

[2] « Quid tam necessarium fuit quam homines ad hanc naturæ legem, id est ad honesta virtutis studia, ad mentis quietem, ad cogitationem rerum divinarum, ad sui salutem revocare? » *Ibid.*, page 204.

mémoration à la naissance du monde ou au dogme de la création : non pas que la puissance divine ait mis réellement six jours à accomplir son œuvre ; mais comme Toralba le donne à entendre, et comme Bodin le dit expressément en son propre nom dans le *Théâtre de la nature*[1], le récit de la Genèse est destiné à nous faire comprendre l'ordre et la hiérarchie des êtres, s'élevant par degrés depuis les éléments jusqu'à l'homme. Hors des lois universelles de la nature, il n'y a que des institutions variables, accommodées au génie particulier des différents peuples, des différents âges de l'histoire, et qui doivent disparaître avec les circonstances qui les ont fait naître. C'est dans ce sens que Salomon lui-même explique les cérémonies et les coutumes de l'Ancien Testament.

La même distinction est établie entre les dogmes. Voilà pourquoi quand Toralba revendique contre Sénamus les vérités religieuses qui ont un caractère universel, tout le monde l'écoute avec respect et avec soumission. La division n'éclate que sur le terrain des religions particulières. Il ne faut pas croire cependant que notre philosophe s'arrête au naturalisme. Dieu étant pour lui un être essentiellement libre, et la liberté de Dieu se confondant avec sa toute-puissance, il a pu produire un nom-

[1] Liv. I, section II.

bre infini de créatures, anges, archanges, esprits de tout rang, qui participent de sa liberté et de sa nature spirituelle. Libres comme leur auteur, quoique dans une sphère plus bornée, ces esprits peuvent se corrompre, et quelques-uns se sont corrompus en effet, devenant des démons ou des puissances infernales. Si l'on considère d'un autre côté qu'il n'y a de lois immuables que dans l'ordre moral, que des lois pareilles reconnues dans le monde physique équivaudraient à la négation de la liberté divine, on comprendra que les esprits bons ou mauvais exercent un grand pouvoir sur les phénomènes de la nature. C'est ainsi qu'au nom même de la raison, et, en quelque sorte, des lois naturelles, Bodin se laisse entraîner au supranaturalisme; tandis que l'idée très-arrêtée de la création *ex nihilo* en fait un platonicien très-équivoque, ou du moins très-indépendant, et que sa foi dans la liberté, image affaiblie de la liberté divine, qui est elle-même le fondement du dogme de la création, le rend visiblement hostile au mysticisme chrétien. Telle est bien réellement la pensée intime de Bodin, puisqu'il la reproduit en sous-œuvre, et pour son propre compte, dans le *Théâtre de la nature*.

Si Toralba réussissait à convaincre ses interlocuteurs, Bodin aurait manqué en même temps à la prudence et à la vraisemblance : car jamais les tournois de cette espèce ne produiront un meilleur

résultat que le colloque de Poissy. Il a mieux aimé rester dans la vérité et en tirer un enseignement tout pratique. Chacun garde la croyance qu'il avait au début du dialogue; et comme ils ne sont d'accord que sur un seul point : la stérilité de leurs efforts, ils prennent la résolution de ne plus jamais disputer sur la religion, et de continuer de vivre en paix les uns avec les autres, en exprimant le vœu que cette tolérance passe dans les lois et dans les mœurs. L'ouvrage se termine par cette parole de Théodoric : « La foi ne s'impose pas; nul ne peut être contraint à croire malgré lui [1]. »

A part cette conclusion parfaitement avouée par la raison, mais qui se rattache plus aux idées politiques de Bodin qu'à ses idées philosophiques, tout le reste est du pur mysticisme ou du supranaturalisme, comme je l'appelais tout à l'heure. Il n'y a donc aucune contradiction entre les deux ouvrages que nous venons d'examiner : entre la *Démonomanie* qui conclut à l'existence de la sorcellerie, qui consacre le pouvoir des démons, qui admet presque sans examen les prétendus mystères de l'enfer, et l'*Heptaplomères* qui sape tous les fondements de la révélation, qui repousse tous les dogmes du christianisme, qui rejette tous les mys-

[1] « Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus. »

tères de la grâce. L'un et l'autre ont également pour base la foi dans la tradition, la croyance au surnaturel. Cette croyance ne suffit donc pas pour soustraire les esprits non-seulement à l'indépendance, mais à la révolte la plus audacieuse. En d'autres termes, la superstition érigée en système peut arriver sur certains points capitaux au scepticisme et à l'incrédulité. Qu'on se rappelle que les adversaires les plus acharnés du christianisme naissant étaient les mystiques, les supranaturalistes, les thaumaturges, les faiseurs de miracles de l'école d'Alexandrie.

Maintenant pourrai-je me séparer de Bodin sur de telles paroles ? L'impression qui peut naître de ces réflexions sévères est-elle conforme à l'opinion qu'il doit laisser ? Non ; cela ne serait pas juste. Bodin n'est pas tout entier dans la *Démonomanie* et l'*Heptaplomères*. J'essayerai donc, avant de finir, d'exprimer le jugement qu'on peut recueillir sur lui dans l'ensemble de ses opinions et de ses ouvrages. Ce qui a manqué à ce grand homme, ce n'est ni l'élévation, ni l'étendue, ni l'originalité, ni l'indépendance de l'esprit, ni, quoi qu'on en ait dit, l'intelligence avec lui-même, mais la fermeté, et, si l'on peut parler ainsi, la cohésion des idées. Une érudition immense, amassée sans choix, et souvent plus curieuse que profonde, vient se jeter comme en travers de sa propre pensée, et en relâcher, si-

non en rompre le tissu. Les deux principes sur lesquels se fonde toute sa philosophie politique : la raison et l'expérience, l'idée suprême, absolue du droit, et la puissance éminemment variable, éminemment perfectible des faits, ces deux principes ne le maîtrisent pas assez fortement, il ne sait pas les appliquer avec assez de résolution, et il ne s'inquiète pas beaucoup de les mettre d'accord. C'est ainsi que, reconnaissant en théorie une justice supérieure à tous les pouvoirs, et proclamant cette belle maxime, que le pouvoir de tout faire n'en donne pas le droit, il admet cependant une royauté absolue, dont aucune loi, excepté celle de la morale et de la conscience, n'est admise à restreindre l'autorité. C'est ainsi que son esprit critique, souvent porté jusqu'à l'audace, et ses appels fréquents à l'expérience ne l'empêchent pas d'accepter comme un dogme immuable une tradition qui, après tout, ne repose que sur des faits, et que ces mêmes faits mieux observés pourraient modifier ou détruire. C'est ainsi, enfin, qu'en bornant sagement le droit de la société à tout ce qui peut avoir une action sur elle, il fait entrer sous l'empire de la loi civile ce qui est étranger non-seulement à l'ordre social, mais encore à l'ordre naturel. Malgré ses fautes, Bodin n'en est pas moins le vrai fondateur du droit civil et politique des temps modernes; de ce droit qui procède par réformes et non par révolutions, également éloigné

du régime odieux des castes et de la chimère de l'égalité absolue, de la servitude d'en haut et de la servitude d'en bas; qui préfère à toutes deux la liberté dans la seule mesure où elle est possible, avec un pouvoir nécessaire pour la régler et la défendre.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie de L. TOINON et Cie, à Saint-Germain.

268



